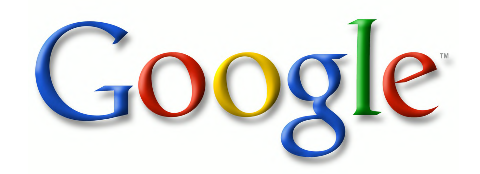
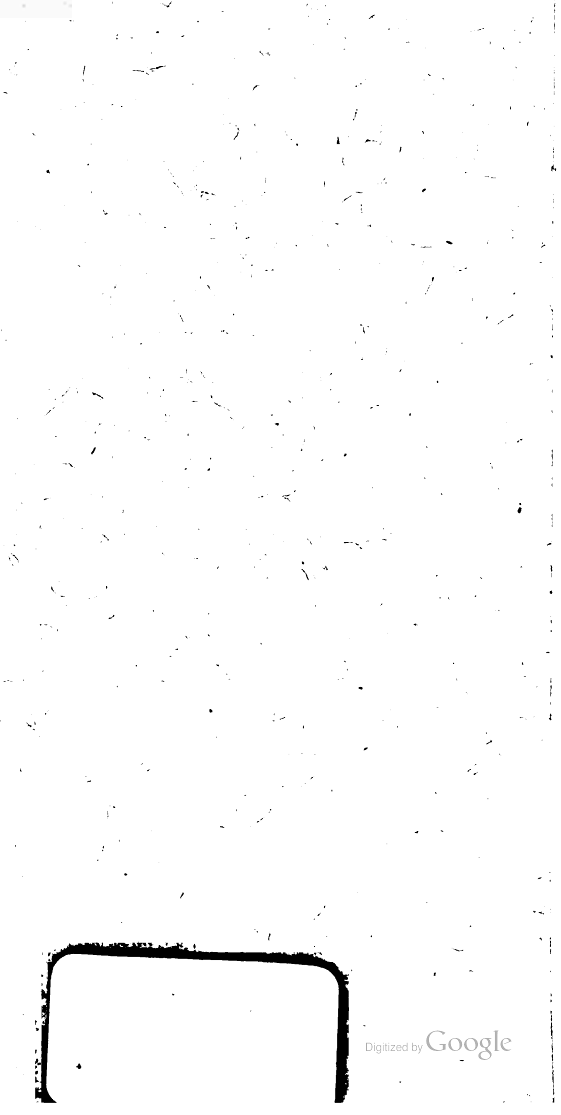

Google





Berichtigungen und Zusätze.

S. 3. Der beste Nachdruck der Ausgabe des Lucretius von Thomas Creech ist nicht der zu Leipzig erschienene; sondern der zu Basel 1770. 8.

Den neuern Werken und Hülfsmitteln zur Geschichte der Philosophie bey den Römern sind noch beyzufügen:

Theorie der Stoiker und der Akademiker von Perception und Probabilismus nach Anleitung des M. T. Cicero, mit Anmerkungen aus der ältern und neuern Philosophie, von J. C. Zwanziger; Leipzig 1783. Als Text der Untersuchung ist

ist hier das vierte Buch der Quaestiones academicae übersetzt worden. — Deutsche Uebersetzungen von *Middleton's* life of Cicero, wovon die dritte Originalausgabe zu London 1742. in drey Octavbänden heraus kam, die zu Basel 1790. in vier Octavbänden nachgedruckt wurde, haben besorgt Dusch (Altona und Lübeck. 1757—59; 3 B. 8) und Seidel (Danzig 1791—93; 4 B. 8). — *Gautier de Siberts* examen de la philosophie de *Ciceron*; in den Mem. de l'acad. des inscr. T. XLI. XLIII. — *I. C. Briegleb* de Cicerone cum Epicuro disputante; Coburgi 1779. 4. — *Ejusd.* Progr. 1. de philosophia Ciceronis; ibid. 1784. 4.

Seneca's sämtliche Werke übersetzt, mit Vorerinnerungen, und mit historischkritischen philosophischen Anmerkungen begleitet, wie auch mit einer Einleitung über Seneca's Leben, Charakter, Schriften, Schreibart u. w. versehn von J. F. Schilde; Halle 1796. 8. B. 1. (enthaltend die Bücher von der Vorsehung und der Gemüthsruhe). — Seneca, der Sittenlehrer, nach dem Charakter seines Lebens und seiner Schriften entworfen von Felix Näscheler; 1stes Bändchen. Zürich 1783. 8. — *Iusti Lipsii* manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres, L. Annaeo Senecae, aliisque scriptoribus illustrandis. Paris. ex offic. Plant. 1604. 8. Lugd. Bat. 1644. 12. et in Opp. Antwerp. 1637. fol. T. 4. p. 421. sq. — *Ejusd.* Physiologiae Stoicorum libri tres, L. Ann. Senecae aliisque scriptoribus illustrandis; ibid. et in Opp. T. IV. p. 529.

S. 6.

S. 6. Z. 8. statt Abhandlung lies: Abhandlungen. Sie stehn in den Comment. Soc. Gotting. ad. a. 1783. 84.

Carol. Guntheri Ludovici Progr. *Panaetii* iunioris Stoici vitam et merita in Romanorum cum philosophiam tum iurisprudentiam illustr. Lips. 1733. 4. — *Io. Frid. Hoffmanni* Diss. de *Athenodoro Tarsensi* philosopho Stoico; Lips. 1732. 4. — *Godofr. Buchneri* Diss. de *Aristone Chio*, vita et doctrina noto; Ienae 1725. 4. — *Io. Georg. Lotteri* stricturae in *Buchneri* diss. de *Arist. Chio* Lips. 1725. 4. — *I. B. Carpzovii* Paradoxum Stoicum Aristonis Chii: ὁμοιον ειναι τῳ αγαθῳ ὑποκειτῃ τον ασφον (Diog. Laert. VII, 160) novis observatt. illustratum; Lips. 1742. 8. — *Ioc. Brummeri* Comment. de philosophia *Catonis* Vticensis Ien. 1755. 4. — *Dan. Wyttenbachii*, Diss. de *Musonio Rufo*, philosopho Stoico; Amstelod. 1783. 4. — Joh. Andreas Ortloff über den Einfluß der stoischen Philosophie auf die römische Jurisprudenz; Erlangen 1797. 8. Vergl. Ebendess. Handbuch der Literatur der Geschichte der Philosophie; (Erlang. 1798. 8) — Ethices Stoicorum recentiorum fundamenta ex ipsorum scriptis eruta atque cum principiis ethices secundum Kantium comparata; auctore *I. A. L. Wegscheider*; Hamburgi. 1797. 8.

Zur Literargeschichte der Römer überhaupt ist vorzüglich lehrreich: Storia della letteratura italiana del Cavaliere Abbate *Girolamo Tiraboschi*; Roma 1785. Voll. XII. 4. Aus diesen ist Jagemann's Geschichte der freyen Künste und Wissenschaften in

in Italien (Leipz. 1777—85 bis izt 3 Theile in 5 Bänden) ein Auszug.

Das oben S. 5 angeführte Werk des Paganinus Gaudentius ist auch wieder abgedruckt in Nova varior. script. collect. (Halae 1717) Fasc. II et III.

Hierher gehört auch; *Io. Laurent. Blessig* diss. de orig. philos. apud Romanos; Argentor. 1770. 4.

Bey Vandenhöck und Ruprecht sind zur Jub. Messe 1799. folgende Bücher heraus gekommen.

Ammons Chr. Fr. Anleitung zur Canzelberedsamkeit, gr. 8. 20 ggr.
— Dessen theolog. Abhandlungen zur Erläuterung s. pract. Theologie, 2tes St. von den Wundern, gr. 8.
Arnemanns *Just.* chirurgische Arzneymittellehre gr. 8. 20 ggr.
— System der Chirurgie, 1r. Thl. 2te Abtheil. gr. 8.
— Magazin für die Wundarzneywissenschaft. 2r. B. 1. 2. 3. St. m. K. gr. 8. 1 thlr. 12 ggr.
Beckmanns Joh. physical. ökonom. Bibliothek, 20r. B. 2. u. 3tes St. 8. 10 ggr.
— Vorbereitung zur Waarenkunde, 2r. B. 2s St. 8. 8 ggr.
v. Bergs G. H. teutsches Staatsmagazin, 3ten Bds. 2tes St. 8. 12 ggr.
Bibliothek, Götting. der neuesten theolog. Litteratur, herausgegeben von C. Fr. Stäudlin, 4r. B. 3. 4. 5ts. St. 8. 18 ggr.
Böhmers Ge. Ludw. auserlesene Rechtsfälle, 1r. B. 1r. Thl. gr. 4.
Buhle J. G. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 4r. Th. 8. 1 thlr 4ggr.
Gatterers J. Ch. praktische Diplomatik m. 15. Kupf. Taf. gr. 8. 2 thlr.

Gräf.

Gräffens G. Fr. Chr. vollständiges Lehrbuch der Catechetik 3r. B. gr. 8.

Hempels Pol. Gottl. inventarium diplomat. historiae Saxoniae inferioris, 4r. Thl. fol. 3 thlr.

Kästners Abr. G. Analysis des Unendlichen, 2r. Thl. m. K. 3te vermehrte Aufl. 8. 2 Thlr.

Meisters J. G. rechtliche Erkentnisse in peinl. Fällen 5r Thl. nebst Reg. über alle Theile, Fol. 1 thlr. 16 ggr.

Müllers Gottl. Chr. Anweisung zum Nivelliren oder Wasserwägen, m. illum. K. gr. 8. 1 Thlr.

Pütters J. Steph. histor. Entwickelung der teutschen Staatsverfassung 2r Thl. neue Aufl. gr. 8. 1 thlr. 4 ggr.

Rosenmüllers E. F. K. Handbuch für die Literatur der bibl. Kritik u. Exegese 3r Thl. gr. 8.

Schröters *H. I.* neuere Beyträge zur Erweiterung der Sternkunde m. K. gr. 8. 3 thlr. 20 ggr.

Stäudlins *C. F.* Grundrisse zur Tugend u. Religionslehre 1r Thl. gr. 8. 1 thlr 10 ggr.

— Geschichte der christl. Sittenlehre 1r. Thl. gr. 8.

Wittich *H. G.* principia et subsidia Hermeneuticae iuris 8.

Vorrede.

Dieser vierte Band enthält ausser einer historischen Darstellung des Zustandes der Philosophie bey den Römern und bey den Juden in den nächsten Jahrhunderten vor und nach Christi Geburt auch die Geschichte des Alexandrinischen Eklekticismus, und der mannichfaltigen successiven Abänderungen desselben bis auf die Periode, wo eine Menge zusammentreffender Ursachen den Verfall der Literatur und Kunst herbeyführte, wo die nordischen Völker mit ihren siegrei-

chen Waffen auch ihre Unwissenheit über das abendländische Europa verbreiteten; und im Oriente kaum eine historische Kenntniß der ältern Philosophie der Griechen mit einem ansehnlichen Zusatze von Schwärmerey und Wahn übrig blieb, die als solche zu den Arabern fortgepflanzt wurde.

Der hier bearbeitete Abschnitt der Geschichte der Philosophie ist in mehrfacher Hinsicht merkwürdig und lehrreich. In Beziehung auf die Wissenschaft selbst erblickt man die speculirende über ihre Schranken hinaus schweifende Vernunft in ihrer höchsten Anstrengung, einen Boden für die reale Erkentniß des Uebersinnlichen zu gewinnen, sich auf demselben anzubauen, und den Zusammenhang jener mit der Erfahrungserkenntnis zu begründen. Aber man bemerkt

merkt zugleich das Mislingen ihrer Bestrebungen, die Widersprüche, in welche sie von allen Seiten verwickelt, und die Schwärmereyen, zu denen sie durch die von ihr selbst exaltirte Phantasie fortgerissen wird, und die sich am Ende bey hinzukommenden anderweitigen Triebfedern und einwirkenden Ursachen in mystischen und fanatischen Aberglauben von mannichfaltiger Art verlieren. Noch ein anderes Interesse, das besonders hervorgehoben zu werden verdient, hat die Geschichte der jüdischen und Alexandrinischen Philosophie in ihrem Verhältniße zur Geschichte des Ursprungs des christlichen Lehrbegriffes, und der Modificationen, die er nach und nach erhielt. Die Philosophie des Zeitalters half anfangs das Christenthum bestimmen; bald aber entzweyte sie sich mit demselben, und bekam an ihm einen Geg-

 ner,

gend dargelegt werden soll. Ich ersuche deswegen meine Beurtheiler, ihre Zumuthung auch an mich nicht zu hoch zu spannen. Ungeachtet ich hoffe, einige wichtige aber zweifelhafte Puncte der Entscheidung näher gebracht, von manchen andern eine richtigere Ansicht, als meine Vorgänger, gegeben, und die philosophische Vorstellungsart einzelner Denker unter den sogenannten Alexandrinischen Eklektikern mehr aufgehellt zu haben, so bescheide ich mich doch sehr gerne, daß Kenner in meiner Arbeit noch viele Mängel antreffen werden.

Für die Literatur der Geschichte der römischen Philosophie bitte ich die Berichtigungen und Zusätze nicht zu übersehen, die am Ende angehängt sind.

Göttingen im Februar 1799.

Der Verfasser.

Geschichte

der

Philosophie.

Vierter Theil.

Geschichte der Philosophie.

Vierter Theil.

Elfter Abschnitt.

Ueber die Philosophie der Römer.

Quellen: *Titi Lucretii* de rerum natura libri VI, interpretatione et notis illustrati a *Thoma Creech*. Oxon. 1695. 8. Von dieser sehr schätzbaren Ausgabe sind zu Leipzig und zu Basel Nachdrucke erschienen. Bey dem Baseler Nachdrucke ist aber sehr unzweckmäßig die Paraphrase weggelassen. — *M. T. Ciceronis* Opera; ed. *Ernesti*. Für die Geschichte der Philosophie bey den Römern überhaupt sind die Werke des Cicero am wichtigsten. Von den einzelnen eigentlich philosophischen Schriften desselben ha-

ben wir neuerlich lehrreiche und brauchbare Ausgaben erhalten von Heusinger, Harles, Wolf, Wezel, u. a. — *L. Annæi Senecæ* philosophi Opera omnia. Accessit a viris doctis ad Senecam annotatorum delectus. Lips. 1702. 2 Tomi 8. Eine neue Ausgabe mit erläuternden Anmerkungen hat Hr. Director Ruhkopf in Bilefeld zu besorgen angefangen (Vol. I. Lips. 1797. 8) — *M. Fab. Quintiliani* Opera omnia; ed. *Petr. Burmann*; Voll. II. Lugd. Bat. 1720. 4. Von den libb. XII. de institutione oratoria ist Gesner's Ausgabe (Gottingæ 1738, 4) zu empfehlen. Eine neue Ausgabe der sämtlichen Werke des Quintilian läßt Hr. Prof. Spalding in Berlin hoffen. — *M. Aurelii Antonini* Imp. των εις ἑαυτον libb. XII; ed. *Morus*; Lips. 1775. 8. — *Plutarchi* Opera; ed. *Hutten* — *Aur. Theodos. Macrobii* Opera; edit. *Iac. Gronov.* Lugd. Bat. 1670. 8. Der neue Abdruck dieser Ausgabe (Lips. 1774. 8) ist sehr fehlerhaft, und hat nur durch die hinzugekommenen Noten von Zeune einigen besondern Werth. — *Luc. Apuleji* Madaurensis Opera; ed. Lugd. Voll. II. 8. 1614. Eine neue Ausgabe der sämtlichen Werke des Apulejus von Ruhnkenius, wozu er in der Ausgabe des Romans de asino aureo Hoffnung machte, ist bisher vergeblich erwartet worden. — Einzelne hierher gehörige Stellen sind zerstreut in den Werken des A. Gellius, des ältern und jüngern Plinius, des Lucian, der römischen Geschichtschreiber und der Kirchenväter.

Neu-

Neuere Werke und Hülfsmittel: De philosophiæ apud Romanos initio et progressu *Paganini Gaudentii* Volumen, in quo praeter historiam multa ad contemplationem rerum et dissidentes veterum Sapientum Scholas facientia enarrantur; Pisis 1643. 8. — *Bruckeri* hist. crit. philos. T. II — Garve's philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten. Zweyte Ausgabe. Berlin 1788. Drey Bände. — Cicero's Bücher von der Natur der Götter, übersetzt und mit Anmerkungen und Abhandlungen erläutert von Kindervater. — Les oeuvres de *Seneque* le philosophe, traduites en françois par feu Mr. *le Grange*, avec des notes; à Paris 1779. 8. Der siebente Theil dieses Werkes enthält einen: Essai sur la vie de *Seneque*, sur ses ecrits, et sur le regne de Claude et de Neron. Der Verfasser desselben ist Diderot. Vergl. die gelehrte Kritik dieses Werks (vom Herrn Meiners) in den Götting. gel. Anz. 1780. S. 641 ff. — *Meiners* Oratio de philosophia Ciceronis, ejusque in vniversam philosophiam meritis, in dessen Vermischten philos. Schriften Th. I. — *Middleton's* life of Cicero; Basil. 1790. Eine deutsche Uebersetzung hat Mittelstedt besorgt. — Meiners Geschichte des Verfalls der Sitten und der Staatsverfassung der Römer; Leipzig 1782. 8. In der Vorrede nimt Hr. M., durch die Lectüre der Middletonschen Lebensbeschreibung des Cicero veranlaßt, sein in jener Oratio über den Cicero gefälltes hartes Urtheil wieder zurück. —

Ebendesf. Beytrag zur Geschichte der Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt; Leipzig 1782. 8. — Ebendesf. Geschichte des Verfalls der Sitten, der Wissenschaften und der Sprache der Römer in den ersten Jahrhunderten nach C. Geb. Wien und Leipzig 1791. 8. — Ebendesf. Abhandlung: de indole atque ingenio Antonini Imp. in den Comment. Soc. Gotting. — Ebendesf. Grundriß der Gesch. der Weltweißheit S. 149 ff. — Tiedemann's System der Stoischen Philosophie; Leipzig 1776. 3. Theile. 8. — Ebendesf. Geist der specul. Philos. B. III. — Sevin über das Leben und die Schriften des Weltweisen Panätius (aus den Mem. de l'acad. des infcr. T. X) in Hißmann's Magazine für die Philosophie und ihre Geschichte B. IV. — Ebenders. über das Leben und die Schriften Athenodor's (aus den Mem. de l'acad. des infcr T. XIII.) ebendas. — De Burigny Leben des Stoischen Weltweisen Musonius (aus den Mem. de l'acad. des infcr. T. XXXII). Ebendesf. Abhandlung über den Weltweisen Sextius (ebendas.) — Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der spätern Stoischen Philosophie, nebst einem Versuche über Christliche, Kantische, und Stoische Moral. Von C. P. Conz. Tübingen, 1794. 8. — Ueber Seneca's Leben und Charakter, bey der Uebersetzung der beyden Trostschriften an Helvia und Marcia; Tübingen, 1792. Auch kommen in den andern neuern deutschen und französischen Uebersetzungen des Seneca, Epik-

Epiktet und Antonin einzelne Erläuterungen der römischen Philosophie vor. Stäudlin's Bemerkungen über die Philosophie des Geschichtschreibers Tacitus, als Anhang zu der Gesch. des Skepticismus B. II. Da zur richtigen Beurtheilung der römischen Philosophie eine genauere Bekantschaft mit der Geschichte und Literatur der Römer überhaupt erforderlich ist, so können die neuern historischen Werke von Goldsmith, Gibbon, Denina, Jagemann u. a. benutzt werden.

§. 483.

Durch die politische Verbindung, in welche die Griechen mit den Römern geriethen, und die eine gänzliche Unterdrückung der Freyheit und Unabhängigkeit jener nach sich zog, wurde das Studium der Philosophie, wie die Liebe zur Kunst und die wissenschaftliche Cultur überhaupt, aus Griechenland nach Latium verpflanzt. Der hier ausgestreute Samen philosophischer Erkentniß fand einen Boden, dem es zwar nicht an Empfänglichkeit fehlte, der aber aus mehr Gründen nicht geeignet war, eine vollkommnere und veredeltere Frucht hervorzubringen, als die Muse der griechischen Philosophie in ihrer Heimath gewonnen hatte. Erst spät nahmen die Römer einiges Interesse an philosophischen Speculationen, und selbst zu

der Zeit, wo dieses Interesse am verbreitetsten und lebhaftesten unter ihnen war, erscheinen sie als blosse Dilettanten der Philosophie, als Lerner und Nachdenker griechischer Philosopheme, deren Darstellung und praktische Anwendung höchstens nur vom Nationalcharakter und der Nationaldenkart der Römer ein eigenthümliches Colorit und eine besondere Richtung erhielt. Die Philosophie als Wissenschaft haben sie weder im Innern mehr ausgebildet, noch in ihren Grenzen erweitert. Vielmehr blieben sie immer noch weit hinter den Griechen zurück, und man kann nicht behaupten, daß irgend ein Römer, auch den Cicero nicht ausgenommen, in eben dem Grade philosophischer Denker gewesen sey, in welchem es unter den Griechen während der Blüthe und Reife ihrer philosophischen Literatur so viele waren. Die Römer hörten nie auf, die Schüler von Griechen zu seyn.

§. 484.

Anfangs waren die Römer ein aus mehr wilden räuberischen Horden zusammengeflossener Volkshaufen, der sich durch mancherley jezt nicht mehr mit historischer Gewißheit bekante Umstände zu einem Staate bildete, deßen Mittelpunct die sieben Hügel wurden. Da die

die Existenz dieses kleinen Staats allein auf der persönlichen Tapferkeit seiner Bürger beruhte, die auch durch die unaufhörlichen Fehden mit den benachbarten Völkern immer gereizt und geübt wurde, so war es eben diese Tugend, wodurch sich die Römer auszeichneten. Die öftere Wiederkehr der Gefahr, und wiederholte glückliche Abwendung derselben durch eigne Kraft, giebt den Völkern, wie den Individuen, einen muthvollen und standhaften Sinn. Dieser wurde auch den Römern, denen die Gefahr nie lange fremde blieb, und die zugleich nie dem ungünstigen Schiksale erlagen, das mehrere und zulezt alle Nachbaren Latium's durch sie selbst erfuhren, immer eigenthümlicher. Aus einer ursprünglich rohen Horde wurden sie ein Volk unter öffentlichen Gesetzen. Sie kanten nur nothwendige Bedürfniße des Lebens, und die nächsten nothwendigen Mittel, sie zu befriedigen, Jagd, Viehzucht und Ackerbau. Ihre Sitten waren einfach und gerade, in vielen Stücken rauh und barbarisch, aber sie trugen zugleich das Gepräge der Einfalt und Biederkeit, ohne Trug und Falsch. Diesen Sitten entsprach ihre erste Gesetzverfassung, die größtentheils aus denselben entstanden, und auf die Erhaltung und Befestigung dieser berechnet war. Wo die Härte der Nationalsitte und Denkart statt fand, fand auch ein hartes Gesetz statt,

 das

das sich auf sie bezog. Es gab anfangs der Gesetze nur wenig, weil der Fälle wenig waren, wo es der Gesetze bedurfte. In der Folge wurden die Gesetze des Solon angenommen. Die politische Verfassung formte sich durch den Drang innerer und äußerer Verhältniße, die bald diese, bald jene Abänderung der bisher bestehenden Staatseinrichtung und Legislation nothwendig machten. Mit dem Fortschreiten der Cultur, und der Erweiterung und größern Mannichfaltigkeit und Verwickelung des öffentlichen Interesse's, erzeugte sich eine gesetzgeberische und politische Klugheit, die, in Verbindung mit physischer Macht des Volks, in ihrer Anwendung von dieser eben so viel Ausdehnung nach und nach gewann, als sie dem Gebrauche derselben Zweckmässigkeit verlieh, und dadurch die Römer zu einer Nation erhob, die, so wie sie im Innern die vollständigste positive Gesetzverfassung hatte, welche die Geschichte des Alterthums und der neuern Zeit kennt, allen andern damals bekanten Völkern der Erde Gesetze der Willkühr vorschrieb. Die erste Verfassung der Römer war eine beschränkt monarchische. Die Beschränkung gab ein Senat, der aus den Edeln und Reichen des Volks, den sogenannten Patriciern, bestand. Versuche der Dynasten, namentlich des letzten derselben, des Tarquinius Superbus, die monarchische Form in eine

des-

despotische zu verwandeln, und ein die ohnehin schon gereizten Gemüther vollends empörendes Benehmen des Sohns des Tarquin, das die Selbstentleibung einer edeln Römerinn, der **Lucretia**, zur Folge hatte, gaben zur gänzlichen Vernichtung der monarchischen Regierung, und zur Vertreibung der Tarquinier die Veranlassung. Es ward eine republicanische Verfassung errichtet, die zuerst aristokratisch war, und nur die Patricier dem Drucke einer höhern willkührlichen Gewalt entzog, aber die Plebejer unter einen noch härtern versetzte, als der war, welchen sie von den Königen erfahren hatten. Bald aber erweckte eben die harte Behandlung der Plebejer von Seiten dieser einen Widerstand, der in einen fortwährenden Kampf derselben mit den Patriciern über gegenseitige öffentliche Rechte übergieng, und zuletzt damit endigte, daß auch die Plebejer zu allen Würden des Staats, mit denen die Ausübung der Staatsgewalt verbunden war, gelangen konten. Diese in ihren Grundzügen demokratische Verfassung erhielt sich, wiewohl unter manchen innern politischen Unruhen; bis der glückliche Ausgang der Kriege mit den Carthagern, und dem Antiochus von Syrien, die Unterjochung der Aetolier und Macedonier, die Zerstörung des Achäischen Bundes, die Besiegung des Mithridat in Pontus, die Römer übermächtig und übermüthig machten, der

lu-

Luxus, durch die geraubten Schätze der eroberten Länder erzeugt und genährt, sich unter alle Stände verbreitete, einzelne Geschlechter einen unermeßlichen Reichthum und damit eine überwiegende Macht gewannen, die sie bald zu ehrsüchtigen der Freyheit der Republik verderblichen Planen verleitete, wodurch mehrere blutige Bürger-Kriege verursacht wurden, denen endlich die Umwandlung der republicanischen Verfassung in eine militarisch despotische auf einige Zeit ein Ziel setzte, und allein setzen konte.

Vergl. Herder's Ideen zur Geschichte der Philosophie der Menschheit B. III.

§. 485.

Die Verbreitung der Pythagoreischen und Eleatischen Philosophie bey den griechischen Colonieen in Unteritalien hatte auf die ursprüngliche Cultur der Römer gar keinen, oder einen sehr unerheblichen, Einfluß. Soviel aus unbestimten und höchst unzuverlässigen Sagen erhellt, hatte Numa vielleicht einige politische Kentniße und religiöse Institute aus Großgriechenland entlehnt und diese zur Anordnung des neuen römischen Staats benutzt. Es waren aber auch zum großen Theile altes Herkommen,

men, religiöser Volksaberglauben, und Hetruskische Sitten und Gebräuche, die er zuerst bey seinen Römern gesetzlich machte. Die Römer mußten während der Entstehung, der Begründung und ersten Ausbreitung ihres Staates ihre Zeit zwischen Krieg und Ackerbau theilen, und daher zweckte ihre ganze Erziehung nur darauf ab, muthige Krieger, treffliche Ackerleute, und gute Bürger zu bilden. Eine Verbindung mit den Griechen in Unteritalien und Sicilien existirte gar nicht oder war zu gering, als daß sie ihnen etwas von der Politur derselben hätte mittheilen können. Selbst als eine solche Verbindung durch die äußern politischen Verhältniße der Römer angeknüpft wurde, war diesen ernsthaften, gesetzten und arbeitsamen Republicanern der zwar wissenschaftlich verfeinerte, aber leichtsinnige, schwelgerische, entartete Grieche verächtlich, *) und er erschien ihnen durchaus nicht nachahmungswerth. Die Weißheit der Römer bestand, außer der Kentniß deßen, was zum Mechanismus der Lebensweise gehörte, in Erfahrungsmaximen, und in einer politischen Klugheit, die sich mit natürlicher ungekünstelter, aber wahrhafter und energievoller, Beredsamkeit in den Berathschlagungen der Volksversammlungen und des Senats zeigte, und von den Alten auf die Jugend durch mündliche Unterhaltungen fortpflanzte, da die edlern Jüngli-

ge

ge gleichsam ein Gefolge alter Staatsmänner ausmachten. Cicero hat in seinen beyden Abhandlungen de senectute und de amicitia den Charakter dieser Unterhaltungen junger Männer mit erfahrnen Greisen, so wie die frühere Art der politischen Bildung überhaupt, auf eine sehr anschauliche und interessante Art dargestellt.

*) Das mihi, nullam gravitatem, nullam constantiam, nullum firmum in Graecis hominibus consilium, nullum denique esse testimonii fidem. Cic. pro Flac. cap. 15. Die Griechen nannten dafür die Römer Barbaren; ein Vorwurf, den Dionys von Halikarnaß sich die Mühe nahm zu widerlegen. Antiq. rom. VII. cap. 70. — Ueber die Pythagoreische Philosophie unter den Römern S. Cic. Q. Tusc. IV. 2. 3. de Senect. c. 12. de amicit. c. 23. Ein Schüler des Pythagoras war Numa gewiß nicht; dagegen streitet die Zeitrechnung. Cf. Cic. de Orat. II. 37.

§. 486.

Die Bekantschaft, welche die Römer mit den dramatischen Spielen und Vergnügungen der Griechen machten, scheint das erste Vehikel gewesen zu seyn, mittelst dessen griechische Literatur überhaupt sich gewißermaaßen bey ihnen einschlich, und nach und nach die Aufmerksamkeit,

keit, Theilnahme und Liebe der höhern Volksclasse für sich gewann. Die Lieder der Salier (Carmina Saliaria), die noch aus dem Zeitalter des Numa herstammten, und bey Opfern und festlichen Prozessionen an Feyertagen gesungen wurden, so wie andere alte Lieder, die bey Gastmälern abwechselnd ein Gast um den andern sang, und deren Cicero a), nach einer Nachricht von Cato dem Aeltern, erwähnt, beweisen, daß auch die ältesten Römer Sinn für Poesie und Gesang hatten. Jene Lieder waren ernsthaften feyerlichen Inhalts. Durch die attische Colonie in Fescennium lernten die Römer die Fescenninischen Verse bey der Erndte und Weinlese kennen, die voll Ausdruck roher Lustigkeit, und plumper beißender Satire waren, bald auch bey Hochzeiten und Triumpfen gebraucht wurden b). Eine verwüstende Pest veranlaßte, daß man Gaukler (ludiones) aus Hetrurien kommen ließ, die als Religionshandlungen zur Versöhnung der erzürnten Götter ludos scenicos, Tänze nach einer Pfeife, aufführten, mit denen Farzen nach Art der Satyrdramen der Griechen, (nur daß Silen und seine Genossen fehlten,) verbunden wurden; woraus die sogenannten fabulae Atellanae entstanden c). Aber diese wurden leicht durch die Dramen, im griechischen Geschmacke und nach griechischen Originalen copirt, verdrängt, welche unmittelbar nach dem ersten punischen Krie-

ge Livius Andronikus auf die Bühne brachte. Er übersetzte auch die Odyssee des Homer in's Lateinische. Ihm folgte Naevius, dessen dramatische Stücke, als Nachahmungen der ältern griechischen Comoedie, alle Zügellosigkeit mit ihr gemein hatten, und ihm daher die Ahndung der Gesetze zuzogen. Ennius, den Cato aus Sardinien mit sich nach Rom genommen hatte, und Plautus veredelten die komische Dramatik der Römer, so wie Accius und Pacuvius ihnen die tragische Bühne der Griechen öffneten. Terenz zeigte die Komödie in der Vollendung und Feinheit, die ihr bey den Griechen Menander, Philemon, u. a. gegeben hatten. Hierdurch erbliften die Römer, vornämlich ihre Jünglinge, die griechische Literatur von einer ihrer reizendsten Seiten. Ennius übersetzte auch andere griechische Schriftsteller, und bildete dadurch die lateinische Sprache nicht nur weiter aus, sondern brachte auch griechische wissenschaftliche Kentniße in Umlauf. Merkwürdig ist besonders seine Uebersetzung der Geschichte der Götter des Euhemerus (S. Lehrbuch Th. 1. S. 423). Lucretius Carus stellte das System des Epikur in seinem Gedichte de rerum natura, das wir noch gegenwärtig besitzen, mit ausgezeichnetem Genie und nicht gemeiner didaktischer Kunst dar. Beyde Thatsachen zeigen auch unter andern, daß die Römer

mer von der Freyheit des Geistes weniger für die Religion des Staates und die Staatsverfassung selbst fürchteten, als die ungleich aufgeklärtern und philosophischern Athenienser. Die Römer fiengen itzt an, ihre Kinder von griechischen Rhetoren und Grammatikern unterrichten zu lassen, und selbst in reifern Jahren sich in ihrem Umgange zu cultiviren. Ihre Sclaven, meistens Griechen, oder Syrer, von den Atheniensern auf dem Sclavenmarkte zu Delos, wohin sie gewöhnlich von den Cilicischen Seeräubern gebracht wurden, gekauft, in der griechischen Sprache und Literatur geübt, und wiederum nach Rom verkauft, wurden ihre Lehrer, oft ihre Lieblinge und vertrautesten Freunde e). Die Beredsamkeit vor allem wurde den Römern eine Sache der Kunst, ein Studium nach Regeln, die dadurch gültig wurden, daß griechische Rhetoren, die gewandtesten Sprecher der Zeit, sie empfahlen und lehrten. Selbst in die öffentlichen Schulen (ludi literarii) wurde nach und nach der griechische Unterricht eingeführt.

a) Cic. Quaest. Tusc. IV, 1. Varro de L. L. cap. 6. b) Horat. Epp. II, 1, 140 — 160. c) Liv. lib. VII, I. sq. d) Cic. Brut. c. 18. Quintil. Institt. orat. X, I. sq. e) Von den Römern, die durch solche gräcisirte

Sclaven unterrichtet waren, urtheilte inzwischen M. Cicero, der Großvater des berühmten Redners: Nostros homines similes esse Syrorum venalium, vt quisque Graece sciret, ita esse nequiorem. Cic. de Orat. II. cap. 66.

§. 487.

So war schon lange vorher der Saamen griechischer Literatur unter den Römern ausgestreut, und das Interesse an derselben erregt worden, als die berühmte athenienſische Gesandtschaft, **Karneades** der Akademiker, **Diogenes** der Stoiker, und **Kritolaus** der Peripatetiker, nach Rom kam, und durch ihre öffentlich in ihren Angelegenheiten dargelegten Proben von Beredsamkeit und Philosophie den lautesten Beyfall, besonders der edlern römischen Jugend, einerndtete, und den Eifer dieser, von den Griechen zu lernen, vollends belebte. Die römischen Jünglinge hörten den Vorträgen jener Athener mit Vergnügen und Bewunderung zu, und ihr schon bemerklicher Hang, die griechische Redekunst der natürlichen durch praktische Erfahrung und Routine zu erwerbenden Wohlredenheit vorzuziehn, wurde jitzt entschiedene Vorliebe für jene. Den ältern unter den damals leben-

den Römern mochte schon vorher der Nachtheil, der mit dem Unterrichte der zu Staatsämtern bestimten Jünglinge in griechischer Rhetorik und Dialektik verbunden war, aufgefallen seyn. Vielleicht war bey diesen und jenen jungen Römern eine sophistische Art zu raisonniren, eine leichtsinnige Denkart über Gegenstände der Religion, des Staats und des bürgerlichen Privatlebens, schon eine Frucht griechischer Lehre. Durch die Vorträge der Athener, wie die des Karneades für und wider die Gerechtigkeit, eine Tugend, die die Römer mit Recht für die wesentlichste Stütze des Staats hielten, zeigte sich die trügerische Kunst, den Verstand zu blenden und einzunehmen, ohne ihn doch wirklich zu überzeugen, so wie in ihrem schimmerndsten und täuschendsten Lichte, so auch in ihrer ganzen Verderblichkeit. Dennoch erklärte sich die Neigung der römischen Jünglinge mit Enthusiasmus für dieselbe, und daher war es nichts weniger, als ein eigensinniger überspanter Rigorismus des ältern Cato, daß er den Senat bewog, über die Angelegenheiten der Gesandtschaft geschwinder zu entscheiden, und sie unmittelbar darauf durch einen Senatsschluß aus Rom zu verweisen. Schwerlich würde der Senat ihm hierin beygestimt haben, wenn nicht die Folgen der sich in Rom verbreitenden griechischen Rhetorik und

Dialektik den meisten Gliedern desselben ebenfalls einleuchtend genug geworden wären, um ihr entgegenzuarbeiten, und zu ihrer Unterdrückung selbst eine achtungswerthe Gesandtschaft mit Härte zu behandeln. Aber die Majorität des Senats, die die alte Einfachheit, Wahrhaftigkeit, Geradheit der Denkart und Handelnsweise ihren Mitbürgern zu erhalten und zu sichern wünschte, brauchte ihre Gegenmittel zu spät, und konte den Strom der guten und der verderblichen Kentniße und Künste der Griechen, der einmal in Rom eindrang, und von der damals sich bildenden Generation mit Wohlgefallen und Begierde aufgenommen wurde, nicht mehr hemmen und ableiten. Meynungen, Vorurtheile, Liebhabereyen, die unter einem Volke, besonders bey der reisenden Jugend desselben, herschend werden, lassen sich nicht durch Gesetze des Staates ausrotten. Diese können höchstens eine Zeitlang die Wirkungen derselben einschränken und aufhalten. Die Gesetze, die eine bestimte Richtung der Studien und des Geschmacks, welche der zur Mode werdenden entgegengesetzt ist, vorschreiben wollen, erscheinen bey den Anhängern der Mode sehr bald als Ausflüße der Beschränktheit des Geistes, des einseitigen Geschmacks, der eigensinnigen Laune ihrer Urheber, und verlieren dadurch Autorität und Kraft. Es werden

den tausend Mittel und Wege erfunden, oder diese bieten sich der Natur der Sache nach von selbst dar, um sich den Gesetzen zu entziehen, und sie zu eludiren. Das war auch der Fall bey den Beschlüssen des römischen Senats, die auf die Verhinderung griechischer Studien unter den Römern abzielten. Man verjagte noch nachher öfter die griechischen und die gräcisirenden lateinischen Rhetoren aus Rom; aber in kurzen Zeit gieng das Studium der griechischen Literatur daselbst wieder in seinem alten Gleise fort. Ueberdem ward von jener Periode an die publicistische Verbindung der Römer mit den Griechen immer enger, vielfacher und verwickelter, und eben dadurch die Bekantschaft der römischen Staatsmänner mit den Griechen selbst in ihrer eigenen Heimath immer vertrauter und anziehender. Eine beträchtliche Zahl der edlern Römer mußte in Staatsgeschäfften sich oft Jahre in den angesehensten und cultivirtesten Städten Griechenlandes und Kleinasiens aufhalten; sie unterhielten hier persönlichen Umgang mit den genievollsten und gelehrtesten Männern, die dort lebten und lehrten, und dies mußte zuletzt der griechischen Muse den Triumpf über die alte römische Austerität verschaffen, die anfangs ihre Reize verschmähte, weil sie dieselben für die künftige Gesundheit des römischen Staates verderb-

derblich fand, was sie auch durch einen unter den Umständen unvermeidlichen Misbrauch wirklich waren.

§. 488.

Man kann nicht sagen, daß irgend ein philosophisches System der Griechen, oder irgend eine damalige Art zu philosophiren, sich eine vorzügliche und entscheidende Herrschaft auf dem Gebiete der Philosophie nach dem gemeinen Urtheile erworben hätte, etwa so wie im Mittelalter das Aristotelische und das Platonische System herschend wurden. Vielmehr behaupteten sich die philosophischen Parteyen, die die Geschichte der griechischen Philosophie kennt, in ihrer Existenz neben einander, und jede hatte talentvolle, scharfsinnige und gelehrte Männer zu Vertheidigern an ihrer Spitze. Aber nicht alle fanden bey den Römern wegen der Eigenthümlichkeiten, die ihr Charakter durch die gesetzliche Verfassung der Republik, die mittelst derselben bestimte und modificirte Erziehung, die ursprüngliche Nationaldenkart und Sitte, die von den Vorfahren auf die Nachkommen sich vererbte und lange auf ihre Urtheile einwirkte, endlich auch durch die politischen Verhältniße des römischen Staats em-

empfieng, eine gleich günstige Aufnahme. Der Geist der Stoicismus war dem originalen römischen Charakter, so lange er durch Luxus, Ehrsucht, und Unsittlichkeit überhaupt, minder verdorben und ausgeartet war, am angemessensten. Mit diesem beschäfftigten sich also auch die vortrefflichsten Männer unter den Römern am ersten und am liebsten. Scipio der Africaner, sein Freund Lälius, die Catonen studirten stoische Philosophie. Auch die Sokratik, weil sie eine vernünftige unmittelbar auf das praktische Leben anwendbare, und zur wahren Aufklärung des Geistes, wie zur Veredlung der Sitten abzweckende Philosophie war, gewann bey eben diesen und ihnen an Gesinnungen ähnlichen Römern eine hohe Theilnahme. Wäre die griechische Philosophie lediglich von der Seite den Römern erschienen, wie sie sich im Sokratismus und Stoicismus zeigt, so würde auch Cato unbedingt ihr Beschützer und Beförderer geworden seyn. Das Epikurische System wurde zwar schon früh durch das Gedicht des Lucretius bey den Römern eingeführt. Aber Lucretius stellte hauptsächlich nur die Physik des Epikur dar, und diese konte den Römern bloß ein Gegenstand philosophischer Wißbegierde seyn. Daher blieben sie anfangs gegen den Epikureismus gleichgültig, und man findet nicht,

 daß

daß er großes Interesse bey ihnen erweckt hätte. Aber die Aufmerksamkeit wurde auf denselben reger, sobald die Römer anfiengen sich unsittlichen Ausschweifungen zu überlassen, und um der Vorwürfe des Gewissens sich zu entledigen, die sie für Folgen ihrer religiösen Begriffe ansahen, sich von den Banden der Religion loszumachen suchten. Hier gewährte ihnen der Epikureism, dessen Resultat die Volksreligion für blinden Wahn und Aberglauben erklärte, die erwünschteste Auskunft. Selbst minder verdorbene Menschen schlossen sich an die Epikurische Partey an, sofern sie sich dadurch über den Volkswahn zu erheben, und die Skepsis der Vernunft in Beziehung auf denselben, die durch ihre anderweitige Geistesbildung erwacht war, befriedigen zu können glaubten. In der That enthält die mechanische Welterklärung des Epikur Manches, was nicht nur durch die Neuheit und Kühnheit der Ideen, zumal für jenes Zeitalter, und durch den glücklichsten Gebrauch der angenommenen Principien zur Erklärung der Naturerscheinungen, wenn man noch dazu auf den damaligen Mangel an sorgfältigern, vollständigern, richtigern und mehrseitigen Naturbeobachtungen Rücksicht nimt, den Römern, die zu philosophischen Studien Musse und Neigung hatten, höchst merkwürdig seyn mußte; sondern

auch

auch bey unsern heutigen Fortschritten in der Kosmophysik, wenigstens als wahrscheinliche Hypothese vor der Vernunft nicht schlechthin verwerflich ist. War aber der Wißbegierde die philosophische Theorie des Epikur schon deswegen willkommen, weil sie den Geist von religiösen Vorurtheilen, die ihn gefesselt hielten, und ihm nicht selten peinlich wurden, losriß; so war es in noch weit höherm Grade seine Moralphilosophie, die den ohnehin auf das Vergnügen gerichteten Neigungen mehr, als irgend eine andere Ethik, schmeichelte. Lehrte aber auch Epikur nichts weniger, als eine Tugend, deren Wesen im Genuße aller Wohllüste bestände; enthielten auch seine ethischen Vorschriften im Ganzen nur eine consequente Glückseligkeitslehre für den sinnlichen Menschen, eine Klugheit, den Schmerz jeder Art zu vermeiden; und empfahlen sie eben deswegen eine Beschränkung der Neigungen, weise Mässigkeit im Gebrauche der Güter des Lebens, um die Wohllust, das höchste Gut, so weit es für den Menschen möglich sey, zu erringen; so wurde doch seine Moralphilosophie bald dahin gemisdeutet durch eine Sophistik, die verwilderte regellose Neigungen selbst an die Hand zu geben pflegen, daß die Beobachtung der Schranken, die sie den Neigungen setzte, in der

Willkühr eines Jeden stehe, und man ein niederträchtiger Wohllüstling seyn, und dennoch nach Epikurischen Maximen handeln könne. Wenn daher ein kleiner Theil der philosophirenden Römer sich zur Epikurischen Schule bekannte, weil ihn die Physik derselben anzog, und er in ihrer Ethik eine Regel antraf, deren Befolgung einen natürlichen liberalen und frohen Genuß des Lebens versprach, frey von dem Zwange, welchen die Stoa der Natur des sinnlichen Menschen, die doch Niemand ganz verleugnen konte, anthat; so bekante sich auf der andern Seite ein ungleich größerer Theil zu ihr, weil er in ihren theoretischen und praktischen Grundsätzen eine Apologie für seine Irreligiosität und seine sinnlichen Ausschweifungen aller Art zu haben vermeynte. Vornämlich durch diese leztern römischen Anhänger des Epikur, und den schändlichen Misbrauch, welchen sie von seiner Philosophie machten, sind sein Namen und seine Lehre im spätern Alterthume und im Mittelalter, bis auf Gassendi's Ehrenrettung derselben, so berüchtigt geworden. Denn jener Misbrauch war es, der die Parteyen der Stoiker und Akademiker unter den Griechen, wie unter den Römern so sehr gegen die Epikureer aufbrachte, und sie verleitete, mit so großer Bitterkeit und im Tone

ne

ne der Verachtung gegen sie zu disputiren. Uebrigens war es doch die eigentlich wissenschaftliche Philosophie der Griechen verhältnißmäßig am wenigsten, die in der ersten Periode der Bekanntschaft der Römer mit griechischer Literatur sie beschäfftigte. Der Hauptzweck, um dessen willen sie den Unterricht griechischer Philosophen suchten, oder die Werke älterer Philosophen lasen, war, ihre Sprache, ihr rednerisches Talent zu vervollkomnern, sich der dialektischen Kunst zu bemächtigen, die auf dem Markte und im Senate von Nutzen seyn konnte, und ihre historischen und politischen Einsichten zu erweitern. So lernte selbst Cato der Censor wohl am meisten in Beziehung auf Redekunst und Staatsklugheit noch im hohen Alter Griechisch, hörte während des zweyten punischen Krieges den Pythagoreer **Nearch** zu Tarent, und studirte den **Demosthenes** und **Thucydides**; Scipio der Africaner las den **Xenophon** auch für militärische Zwecke *; **Varro** beschäfftigte sich mit der griechischen Literatur überhaupt aus dem Gesichtspuncte der Gelehrsamkeit.

Ueber die Vertreibung der athenienfischen Gesandten aus Rom S. *Cic.* de Orat. II, 37. Quæst. Acad. IV, 45. Plutarch. Cato maj. p. 349. Vergl. *Bruckeri* histor. crit. philos. T. II. p. 8. Das Jahr nach Erbauung Roms, in welchem jenes merkwürdige Factum

tum geschah, ist ungewiß. Für die Geschichte der Rhetorik und der Rhetoren bey den Römern S. den Brutus des Cicero. Ebendens. de orat. III, 24. *A. Gellii* N. A. XV, 11. und den *Suetonius* de claris oratoribus. Ein älteres Senatusconsultum, das die Philosophen und Rhetoren aus Rom verbannte, und dessen diese letztgenannten Schriftsteller erwähnen, hält Hr. Meiners für untergeschoben. Grundriß der Gesch. der Weltweißheit S. 152. Vergl. Ebendeß. Geschichte des Verfalls der Sitten und der Staatsverfassung der Römer — eine der besten Arbeiten dieses Gelehrten. — Die Geschichte der literarischen und philosophischen Cultur der Römer läßt sich füglich in folgende drey Perioden abtheilen: 1) erstlich die Periode der Rohigkeit und anfangenden Cultur bis auf die Unterjochung von Unteritalien im Jahr 487 a. v. c. 2) die Periode der ersten Bekanntschaft mit griechischer Literatur bis auf die Zerstöhrung von Korinth im Jahr a. v. c. 607. Livius Andronikus gab sein erstes Drama zu Rom im Jahre 514. 3) die Periode der Blüthe der griechischen Literatur und Philosophie bey den Römern bis auf das Zeitalter des August. — * Plutarch. Cat. maj. p. 337. 347. *Idem* Marcell. p. 298.

§. 489.

Je einheimischer die Muse Griechenlands in Rom wurde, und je mehr es die Römer als noth-

nothwendiges Bedürfniß einer guten literarischen und politischen Erziehung ansahen; in griechischer Literatur unterrichtet zu werden; desto mehr erweiterte sich auch die Sphäre ihrer Kentniß der Philosophie, soweit sie von den Griechen bearbeitet war. Auch die Philosopheme der Jonischen und Großgriechischen Naturforscher, der Pythagoreer, der Eleatiker, und einzelner ehedem in Griechenland berühmter Sophisten, wurden den Römern wenigstens historisch bekant, und waren Gegenstände ihrer philosophischen Unterhaltungen. Ungeachtet das Stoische und das ihm entgegengesetzte Epikurische System in wissenschaftlicher Hinsicht die herrschenden waren, so forschten doch einige durch eigene Wißbegierde, oder auch durch ihr Vernunftbedürfniß, angetrieben, auch wohl durch ihre Lehrer veranlaßt, weiter, suchten sich des ganzen Mancherley von Philosophie, das der griechische Genius nach und nach erzeugt hatte, zu bemächtigen, und beschränkten sich entweder bloß auf das Vergnügen, das diese gelehrte Kunde der Philosophie, als Geistesbeschäftigung gewährte, oder bildeten sich eine Art von eklektischem Systeme, um dem Streben ihrer Vernunft genug zu thun. Gerade damals, wo der Eifer der Römer für Philosophie die höchste Lebhaftigkeit bekam, hatte in Athen neben den übrigen philosophischen Schulen die Akademie eine vorzügliche

Cele-

Celebrität. Weil sie der rhetorischen und dialektischen Kunst ihrem Geiste nach ungemein beförderlich war, und nur durch diese existirte, oder sich in ihrem Ansehn gegen die Angriffe der entgegenstehenden philosophischen Parteyen behaupten konte; so sollte man denken, würde sie unter den Römern früher sich Interesse erworben haben, als wirlich der Fall war. Aber es scheint, daß die Philosophie des Plato, und die aus ihr hervorgehende, wiewohl von ihr abweichende und sehr verschieden modificirte ältere und neuere akademische, erst nach der Sokratischen, Stoischen und Epikureischen die Aufmerksamkeit der Römer an sich zog, zum Theile aus äußern Ursachen vielleicht, die wir itzt nicht mehr historisch wissen. Auch mußte, was insbesondre die akademische Art zu philosophiren betrifft, sich, der Natur des menschlichen Verstandes gemäß, der Dogmatism der Stoiker und Epikureer den Römern als Neulingen in der Philosophie eher empfehlen, als die Skepsis, in welcher jene bestand, und das leidige Resultat, daß man nichts wissen könne, worauf jene führte. Ueberdem setzte die Akademie bey ihren Zöglingen Kentniß der dogmatischen Systeme und der Schwächen derselben voraus. Ohne diese war sie unverständlich, uninteressant; oder erschien wohl gar als ungereimte Zweifelsucht, und sophistische Anmaaßung. Um aber so weit auf

dem

dem Gebiete der griechischen Philosophie fortzuschreiten, dazu wurde ein hoher Enthusiasmus, ausdauernder Fleiß, und ein ausgezeichnetes philosophisches Talent erfodert; wovon das eine oder das andere den jungen Römern, oder auch den bereits in die öffentlichen Geschäffte verflochtenen Staatsmännern fehlte: dazu kam endlich, daß die Grundsätze der Akademie, sowohl in theoretischer als praktischer Hinsicht, ungleich weniger auf das wirkliche Leben Anwendung litten, wie die Grundsätze aus der Stoa und den Gärten des Epikur.

§. 490.

M. T. Cicero hat um die vollendete Verbreitung der griechischen Philosophie unter den Römern, und namentlich um die Einkleidung derselben in das Gewand Latium's, unstreitig ein großes und in seiner Art einziges Verdienst errungen. Aus seinen philosophischen Schriften, die größtentheils freye Uebersetzungen Nachahmungen, raisonnirte und mit Geschmack dargestellte Auszüge und Compilationen der Werke griechischer Weltweisen sind, läßt sich fast allein beurtheilen, was die Römer für die griechische Philosophie thaten, wie weit sich ihre Kentniß derselben erstreckte, inwiefern dieses oder jenes System mehr oder weniger Anhänger und Freunde hatte, und was für Schiksale die Philosophie überhaupt

haupt bis auf sein Zeitalter und während deßelben erfuhr *). Da Cicero manche Werke der Griechen studirte und in seinen Schriften benutzte, die itzt für uns verloren sind, so sind jene gegenwärtig auch als historische Quelle der Philosophie des griechischen Alterthums höchst schätzbar. Der nächste Zweck, welchen Cicero bey seinem Studium der Philosophie beabsichtigte, war derselbe, den alle oder doch die meisten edeln jungen Römer dabey hatten, es in der Beredsamkeit und Politik zu einem höhern Grade von Vollkommenheit zu bringen. Durch Genie und körperliche Anlagen von der Natur dazu ausgerüstet, ein großer Staatsredner zu werden, erreichte er auch jene Absicht in einem Maaße, in welchem er bey den Römern unübertroffen geblieben ist. Aber er durchspähete auch die Kunst der rhetorischen Darstellung und des äußern Vortrages bis zu ihren verborgensten Tiefen, bemühte sich, sie nach allen ihren Feinheiten zu erschöpfen, und wandte die hieraus abstrahirten Regeln mit unermüdetem Fleiße zur Bildung seines oratorischen Talentes an. Hierzu wirkte nicht nur sein politischer Ehrgeiz, sondern auch das Beyspiel seiner Zeitgenossen und Freunde, unter denen mehrere die eminentesten Redner wurden, welche die Römer je gehabt haben. Die rhetorischen Schriften des Cicero sind freylich gewißermaaßen eine Frucht des Unterrichts griechischer Rhetoren und Grammatiker, und der

Be-

Belehrung, die er aus den Werken derselben, und den vortreflichen Mustern der berühmtesten griechischen Redner schöpfte; aber sie zeugen auch von einem Verfasser, der selbst die Redekunst in den mannigfaltigsten Verhältnißen, und bey den wichtigsten öffentlichen Angelegenheiten praktisch geübt; über das Wesen, die Gründe, Zwecke und Mittel derselben viel und tief nachgedacht; die Tugenden und Fehler anderer Redner kritisch beurtheilt, und dadurch sich in den Stand gesetzt hatte, eine vollkomnere Theorie der Beredsamkeit zu liefern, als vor ihm existirte, und selbst eine beträchtliche Zahl dieser entsprechender Muster aufzustellen. Da mit der Rhetorik und Dialektik damals die Physik und Ethik so verbunden waren, daß diese beyden letztern Disciplinen gewöhnlich beym Unterrichte, und bey rhetorischen und dialektischen Uebungen, den Stoff ausmachten, auf welchen jene als formelle Disciplinen angewandt wurden; so mußte Cicero nothwendig durch das Studium jener tiefer in diese hineingezogen werden; gesetzt auch daß nicht schon in der Periode seiner jüngern Jahre die eigentlich wissenschaftliche Philosophie ein Object des Modestudiums und der Wißbegierde unter den Römern gewesen wäre. Aber sie wurde bey ihm sehr bald, wie bey mehrern seiner Freunde, ein wahres Vernunftbedürfniß. Er beschäfftigte sich mit ihr auch ohne Hinsicht auf politi-

sche Zwecke, widmete ihr alle Musse, die ihm übrig blieb, und suchte in ihr Trost und Beruhigung gegen die Unfälle und Stürme des Lebens, welche ihn betrafen. Dadurch daß er sie in die vaterländische Sprache übertrug, sie in näherer Anwendung auf die Denkart, die Sitten und den Geschmack seiner Mitbürger zeigte, hörte sie auf, eine fremde Philosophie zu seyn; sie wurde bey den Römern nationalisirt, und gewann immer mehr an Ausbreitung und Wirksamkeit.

Cic. de offic. I, 2. II, 17. III, 7. De nat. Deor. I, 4. Quæst. Tusc. II, 2. De fin. B. et M. I, 2. 3. 4.

§. 491.

Ausser dem Cicero waren aber auch noch einige andere edle Römer, die zur Aufnahme der Philosophie in ihrem Vaterlande sehr viel beytrugen, und auch jenes Thätigkeit für dieselbe sehr begünstigten. Zu ihnen gehört insbesondre Lucullus. Dieser war während seines Aufenthalts in Griechenland, als Quästor von Macedonien; und als Feldherr im Kriege gegen den Mithridat, mit den damals lebenden griechischen Philosophen sehr vertraut geworden. Sein vornehmster Lehrer war der Akademiker An-

Antiochus, der ihn auch auf einigen seiner Feldzüge begleitet hatte. Lucullus interessirte sich daher am meisten für das Platonische System und die akademische Philosophie. Er legte in Rom eine große Bibliothek an, die seinen Freunden zum Gebrauche offen stand, und die auch Cicero fleißig gebraucht hat. Zur Einrichtung und Verwaltung derselben bediente er sich des Tyrannion, der im Mithridatischen Kriege in die Gefangenschaft gerathen war, nachher vom Lucull dem Murena, welchen Cicero als designirten Consul vertheidigt hat, überlassen wurde, der ihm endlich seine Freyheit wieder gab. Um eben die Zeit ließ Sulla nach der Eroberung Athens die Bibliothek des Appellikon von Teos nach Rom bringen. In dieser befanden sich unter andern auch die Handschriften der Aristotelischen und Theophrastischen Werke, die vorher nicht nur den Römern, sondern selbst den eifrigsten Anhängern der Peripatetischen Schule unter den Griechen, unzugänglich gewesen waren. Andronikus aus Rhodus, ein Peripatetiker, brachte sie in Ordnung; Tyrannion nahm davon für die Bibliothek des Lucullus Copieen; auch für andere Liebhaber wurden Copieen veranstaltet. So wurden die Römer, namentlich Cicero, auch mit dem Peripateticismus bekant a). Was Cicero, als fleißiger Forscher und thätiger Schriftstel-

 ler,

ler; Lucullus, Sulla, als mächtige und reiche philosophische Dilettanten, mit Hülfe ihrer gelehrten griechischen Sclaven oder Freygelaßnen, zur Beförderung der griechischen Philosophie überhaupt in Rom thaten; das thaten Nigidius, Vatinius u. a. als Pythagoreer b); Cotta, Vellejus, Cassius, Pansa, Atticus u. a. als Epikureer c); Varro, Brutus, Piso, als Platoniker oder Anhänger der ältern Akademie d); der jüngere Cato als Stoiker e); zur Autorisirung und Verbreitung der besondern griechischen Schulen.

a) *Cic.* Quaest. Acad. IV, 4. Vergl. Praef. ad ed. Bip. Opp. Aristot. T. I. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie B. II. S. 318. Ueber den Antiochus S. Ebendas. B. III. S. 284. — b). *Cic.* in Vatin. cap. 6. De Universo cap. 1. *Sueton.* Aug. c. 94. *Lucani* Pharsal. I, 639. *Augustin.* de civ. Dei V, 3. *Apulej.* Orat. de Magia p. 47. T. II. ed. Bip. — c). *Cic.* Quaest. Tusc. I. II, 3. III, 17. IV, 3. V, 40. Quaest. Acad. I. 2. De fin. B. et M. I, 5. Epist. ad div. V, 10. 11. XV, 16. 19. Ad Atticum VII, 2. — d). Quaest. Tusc. V, 1. 8. De fin. B. et M. V, 4. Brut. c. 31. Epist. ad. div. VIII, 12. 25. — e). De fin. B. et M. III, 3. Ueber den Peripateticismus unter den Römern S. auch Plutarch. *Crassus* T. III. p. 415. ed. Reiske.

§. 492.

§. 492.

Daß Cicero irgend einem bestimmten Systeme der Griechen oder einer einzelnen Schule ausschließend angehangen habe, läßt sich nicht behaupten. Gemeiniglich pflegt man die Art zu philosophiren, welche der sogenannten neuern Akademie eigen war, für die seinige zu halten, und es ist nicht zu leugnen; daß sie in mehrern seiner Schriften die herrschende ist. Sie wurde ihm hauptsächlich dadurch werth, weil sie die Bildung zum Staatsredner begünstigte. Cicero selbst gesteht, daß er erst aus der Akademie als Redner hervorgetreten sey *). In theoretischem Betrachte, da keines der übrigen dogmatischen Systeme sich gegen die Waffen der Skepsis hinlänglich schützen konnte, mochte sich ihm auch wohl der neuere Akademismus, sofern er Zweifeln und auf Wissen Verzicht thun lehrte, am meisten empfehlen. Allein in praktischer Hinsicht war Cicero zu sehr Weltmann, zu erfahren in den Verhältnißen des wirklichen Lebens, um eine Philosophie zu schätzen, die nur schwankende Principien des sittlichen Handelns aufstellte, und also gerade in solchen Lagen des Lebens am wenigsten zu Hülfe kam, wo Hülfe von der Philosophie erwartet und gefodert wird. Das moralische Gefühl, das auf eine feste und unverbrüchliche Regel des Rechtverhaltens hinweist,

weist, konte bey ihm durch die feinen Wendungen dialektisch praktischer Speculation nicht verstimt werden. Sah er sich auch in die dialektischen Schlüße verwickelt, ohne einen Ausweg finden zu können, so trennte er lieber den Knoten gewaltsam, als daß er Folgerungen zugestanden hätte, die die Existenz einer Pflicht und eines Rechts aufhoben oder zweydeutig machten. Seine Anhänglichkeit an die neuere Akademie hatte in Beziehung auf die praktische Philosophie mehr die Absicht, diese zu befestigen, die Zweifel, welche jene z. B. in Ansehung der Begriffe von Gütern und Uebeln erhob, zu lösen; als ihr das Zweifeln an Pflicht und Recht selbst abzulernen, und auf die Möglichkeit unerschütterlicher sittlich praktischer Grundsätze Verzicht zu thun. Das Lieblingssystem des Cicero in praktischem Betrachte war wohl das Stoische. Er versetzt sich gerne in seinen Schriften in die moralische Denkart und Würde des Stoischen Weisen, und verweilt mit Liebe und Bewunderung bey den Anfoderungen derselben auf Selbstverleugnung, auf ein Handeln, das nur durch die Vernunftbestimmung des wahrhaft Guten regiert werde, und jeden Einfluß durch Scheingüter oder Scheinübel gereitzter sinnlicher Begierden verschmähe. Die Geschichte seiner Zeit, das Schiksal der Republik, und so vieler der größten und edelsten römischen Staatsmänner; sein eigenes

nes zuletzt sehr unglückliches Schiksal, konten und mußten ihm den stoischen Charakter werth machen. Den Unfällen des Lebens mit Muthe entgegen gehn, und nicht unter ihnen zu erliegen; nie der Würde vergessen, die man einmal im Staate hatte, und die mit der Würde des Staates selbst innig verbunden war; keine Selbsterniedrigung sich zu gestatten, und eher die Bande zu zerreißen, die an das Leben fesseln; solche Maximen flößte die Stoische Philosophie ein, und von der Seite mußte sie die Achtung und Theilnahme der edelsten Römer, auch des Cicero, an sich ziehen. Wo keine andere Philosophie mehr Trost versprach, bot die Stoa noch einen Zufluchtsort dar, wenn Jemand Seelenadel und Kraft genug hatte, sich des Trostes zu bedienen, den sie ihm gewährte. Als philosophischer Untersucher inzwischen hielt Cicero doch die Stoischen Grundsätze für zu überspannt und unanwendbar. Auch entgieng ihm das Einseitige und Falsche mancher ihrer praktischen Grundbegriffe, ihrer Bestimmungen einzelner Pflichten in besondern Fällen, nicht. So wenig er daher den moralischen Stoicismus im Ganzen misbilligte; so gerne er zu der Höhe hinaufblikte, zu welcher dieses System den Menschen zu erheben trachtet; so erkannte er doch auch nicht in ihm dasjenige Moralsystem, das der menschlichen

 Natur,

Natur, und der Bestimmung, welche sie hat und haben kann, völlig angemessen wäre. Er bildete sich vielmehr einen Eklekticismus aus der Moral des Plato und der ältern Akademie, der Stoischen, und in der Folge auch, nachdem er mit ihr bekant geworden war, der Aristotelischen. War die Tugend der Stoa zu strenge und zu rauh; muthete sie dem Menschen mehr zu, als er, ohne über sich selbst hinauszugehn, leisten kann; so zeigte sich die Platonische dagegen von einer gefälligern und liebenswürdigern Seite. Sie stellte das Moralisch-Gute in inniger Verbindung mit dem Schönen dar, und flößte damit einen edlen Enthusiasmus ein, der ihre Ausübung erleichterte und versüßte. Die Aristotelische Moralphilosophie war auf das wirkliche gesellschaftliche Leben, wie es ist, berechnet. Sie enthielt einen Reichthum an Regeln der Klugheit und praktischen Erfahrung. Daher diente sie zur Beurtheilung der einzelnen Pflichten, und der Art ihrer Ausübung in besondern Fällen, die nach den Moralprincipien der Platoniker und Stoiker, welche den Menschen ein mehr idealisches Ziel des sittlichen Handelns vorsteckten, mehr eine Vollkommenheitslehre für Vernunftwesen, als eine Klugheitslehre für Menschen, begründeten, oft ausserordentlich schwer war. Wenn aber auch Cicero zwischen

schen den Moralsystemen der ältern Akademie, der Stoa, und des Aristoteles hin und her schwankte, so war er doch entschiedner Gegner des Epikureismus. Er theilte mit den übrigen Akademikern und Stoikern der Zeit die Erbitterung und Verachtung, welche sich in den Raisonnements derselben gegen die Epikurische Partey so oft und so lebhaft äussert. Seine Schriften enthalten eine Menge Invectiven gegen den Epikur selbst, der sie am wenigsten verdiente, und er schonte hierin sogar seine eigenen Freunde nicht, da wo er sie als Epikureer redend einführt. Aber freylich mochte auch das Sittenverderbniß unter den vornehmern Römern, das viele durch die Philosophie des Epikur zu rechtfertigen suchten, auffallend genug seyn, um Männer von edlerer Denkart gegen diese zu empören. Bey der Animosität der Gegner des Epikur überhaupt, und des Cicero insbesondre, konte es nicht fehlen, daß sie auch nicht selten ungerecht gegen ihn wurden, und weder den Geist und die Gründe seiner Philosophie gehörig faßten und würdigten, noch auch darauf genug Rücksicht nahmen, daß der Misbrauch, den man von seinen praktischen Grundsätzen machte, nicht von ihm verschuldet sey. Da wir die Epikurische Philosophie zum großen Theile nur aus Cicero's Werken kennen, so hat seine Art, sie zu beurthei-

sche Zwecke, widmete ihr alle Musse, die ihm übrig blieb, und suchte in ihr Trost und Beruhigung gegen die Unfälle und Stürme des Lebens, welche ihn betrafen. Dadurch daß er sie in die vaterländische Sprache übertrug, sie in näherer Anwendung auf die Denkart, die Sitten und den Geschmack seiner Mitbürger zeigte, hörte sie auf, eine fremde Philosophie zu seyn; sie wurde bey den Römern nationalisirt, und gewann immer mehr an Ausbreitung und Wirksamkeit.

Cic. de offic. I, 2. II, 17. III, 7. De nat. Deor. I, 4. Quæst. Tusc. II, 2. De fin. B. et M. I, 2. 3. 4.

§. 491.

Ausser dem Cicero waren aber auch noch einige andere edle Römer, die zur Aufnahme der Philosophie in ihrem Vaterlande sehr viel beytrugen, und auch jenes Thätigkeit für dieselbe sehr begünstigten. Zu ihnen gehört insbesondre Lucullus. Dieser war während seines Aufenthalts in Griechenland, als Quästor von Macedonien; und als Feldherr im Kriege gegen den Mithridat, mit den damals lebenden griechischen Philosophen sehr vertraut geworden. Sein vornehmster Lehrer war der Akademiker

An-

Antiochus, der ihn auch auf einigen seiner Feldzüge begleitet hatte. Lucullus interessirte sich daher am meisten für das Platonische System und die akademische Philosophie. Er legte in Rom eine große Bibliothek an, die seinen Freunden zum Gebrauche offen stand, und die auch Cicero fleißig gebraucht hat. Zur Einrichtung und Verwaltung derselben bediente er sich des Tyrannion, der im Mithridatischen Kriege in die Gefangenschaft gerathen war, nachher vom Lucull dem Murena, welchen Cicero als designirten Consul vertheidigt hat, überlassen wurde, der ihm endlich seine Freyheit wieder gab. Um eben die Zeit ließ Sulla nach der Eroberung Athens die Bibliothek des Appellikon von Teos nach Rom bringen. In dieser befanden sich unter andern auch die Handschriften der Aristotelischen und Theophrastischen Werke, die vorher nicht nur den Römern, sondern selbst den eifrigsten Anhängern der Peripatetischen Schule unter den Griechen, unzugänglich gewesen waren. Andronikus aus Rhodus, ein Peripatetiker, brachte sie in Ordnung; Tyrannion nahm davon für die Bibliothek des Lucullus Copieen; auch für andere Liebhaber wurden Copieen veranstaltet. So wurden die Römer, namentlich Cicero, auch mit dem Peripateticismus bekant a). Was Cicero, als fleißiger Forscher und thätiger Schriftstel-

ler; Lucullus, Sulla, als mächtige und reiche philosophische Dilettanten, mit Hülfe ihrer gelehrten griechischen Sclaven oder Freygelaßnen, zur Beförderung der griechischen Philosophie überhaupt in Rom thaten; das thaten Nigidius, Vatinius u. a. als Pythagoreer b); Cotta, Vellejus, Cassius, Pansa, Atticus u. a. als Epikureer c); Varro, Brutus, Piso, als Platoniker oder Anhänger der ältern Akademie d); der jüngere Cato als Stoiker e); zur Autorisirung und Verbreitung der besondern griechischen Schulen.

a) *Cic.* Quaest. Acad. IV, 4. Vergl. Praef. ad ed. Bip. Opp. Aristot. T. I. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie B. II. S. 318. Ueber den Antiochus S. Ebendas. B. III. S. 284. — b). *Cic.* in Vatin. cap. 6. De Universo cap. 1. *Sueton.* Aug. c. 94. *Lucani* Pharsal. I, 639. *Augustin.* de civ. Dei V, 3. *Apulej.* Orat. de Magia p. 47. T. II. ed. Bip. — c). *Cic.* Quaest. Tusc. I. II, 3. III, 17. IV, 3. V, 40. Quaest. Acad. I. 2. De fin. B. et M. I, 5. Epist. ad div. V, 10. 11. XV, 16. 19. Ad Atticum VII, 2. — d). Quaest. Tusc. V, 1. 8. De fin. B. et M. V, 4. Brut. c. 31. Epist. ad. div. VIII, 12. 25. — e). De fin. B. et M. III, 3. Ueber den Peripateticismus unter den Römern S. auch Plutarch. *Crassus* T. III. p. 415. ed. Reiske.

§. 492.

§. 492.

Daß Cicero irgend einem bestimmten Systeme der Griechen oder einer einzelnen Schule ausschließend angehangen habe, läßt sich nicht behaupten. Gemeiniglich pflegt man die Art zu philosophiren, welche der sogenannten neuern Akademie eigen war, für die seinige zu halten, und es ist nicht zu leugnen; daß sie in mehrern seiner Schriften die herrschende ist. Sie wurde ihm hauptsächlich dadurch werth, weil sie die Bildung zum Staatsredner begünstigte. Cicero selbst gesteht, daß er erst aus der Akademie als Redner hervorgetreten sey *). In theoretischem Betrachte, da keines der übrigen dogmatischen Systeme sich gegen die Waffen der Skepsis hinlänglich schützen konnte, mochte sich ihm auch wohl der neuere Akademismus, sofern er Zweifeln und auf Wissen Verzicht thun lehrte, am meisten empfehlen. Allein in praktischer Hinsicht war Cicero zu sehr Weltmann, zu erfahren in den Verhältnißen des wirklichen Lebens, um eine Philosophie zu schätzen, die nur schwankende Principien des sittlichen Handelns aufstellte, und also gerade in solchen Lagen des Lebens am wenigsten zu Hülfe kam, wo Hülfe von der Philosophie erwartet und gefodert wird. Das moralische Gefühl, das auf eine feste und unverbrüchliche Regel des Rechtverhaltens hinweist,

weist, konte bey ihm durch die feinen Wendungen dialektisch praktischer Speculation nicht verstimt werden. Sah er sich auch in die dialektischen Schlüße verwickelt, ohne einen Ausweg finden zu können, so trennte er lieber den Knoten gewaltsam, als daß er Folgerungen zugestanden hätte, die die Existenz einer Pflicht und eines Rechts aufhoben oder zweydeutig machten. Seine Anhänglichkeit an die neuere Akademie hatte in Beziehung auf die praktische Philosophie mehr die Absicht, diese zu befestigen, die Zweifel, welche jene z. B. in Ansehung der Begriffe von Gütern und Uebeln erhob, zu lösen; als ihr das Zweifeln an Pflicht und Recht selbst abzulernen, und auf die Möglichkeit unerschütterlicher sittlich praktischer Grundsätze Verzicht zu thun. Das Lieblingssystem des Cicero in praktischem Betrachte war wohl das Stoische. Er versetzt sich gerne in seinen Schriften in die moralische Denkart und Würde des Stoischen Weisen, und verweilt mit Liebe und Bewunderung bey den Anfoderungen derselben auf Selbstverleugnung, auf ein Handeln, das nur durch die Vernunftbestimmung des wahrhaft Guten regiert werde, und jeden Einfluß durch Scheingüter oder Scheinübel gereitzter sinnlicher Begierden verschmähe. Die Geschichte seiner Zeit, das Schiksal der Republik, und so vieler der größten und edelsten römischen Staatsmänner; sein eigenes

nes zuletzt sehr unglückliches Schiksal, konten und mußten ihm den stoischen Charakter werth machen. Den Unfällen des Lebens mit Muthe entgegen gehn, und nicht unter ihnen zu erliegen; nie der Würde vergessen, die man einmal im Staate hatte, und die mit der Würde des Staates selbst innig verbunden war; keine Selbsterniedrigung sich zu gestatten, und eher die Bande zu zerreißen, die an das Leben fesseln; solche Maximen flößte die Stoische Philosophie ein, und von der Seite mußte sie die Achtung und Theilnahme der edelsten Römer, auch des Cicero, an sich ziehen. Wo keine andere Philosophie mehr Trost versprach, bot die Stoa noch einen Zufluchtsort dar, wenn Jemand Seelenadel und Kraft genug hatte, sich des Trostes zu bedienen, den sie ihm gewährte. Als philosophischer Untersucher inzwischen hielt Cicero doch die Stoischen Grundsätze für zu überspannt und unanwendbar. Auch entgieng ihm das Einseitige und Falsche mancher ihrer praktischen Grundbegriffe, ihrer Bestimmungen einzelner Pflichten in besondern Fällen, nicht. So wenig er daher den moralischen Stoicismus im Ganzen misbilligte; so gerne er zu der Höhe hinaufblikte, zu welcher dieses System den Menschen zu erheben trachtet; so erkannte er doch auch nicht in ihm dasjenige Moralsystem, das der menschlichen

 Natur,

Natur, und der Bestimmung, welche sie hat und haben kann, völlig angemessen wäre. Er bildete sich vielmehr einen Eklekticismus aus der Moral des Plato und der ältern Akademie, der Stoischen, und in der Folge auch, nachdem er mit ihr bekant geworden war, der Aristotelischen. War die Tugend der Stoa zu strenge und zu rauh; muthete sie dem Menschen mehr zu, als er, ohne über sich selbst hinauszugehn, leisten kann; so zeigte sich die Platonische dagegen von einer gefälligern und liebenswürdigern Seite. Sie stellte das Moralisch-Gute in inniger Verbindung mit dem Schönen dar, und flößte damit einen edlen Enthusiasmus ein, der ihre Ausübung erleichterte und versüßte. Die Aristotelische Moralphilosophie war auf das wirkliche gesellschaftliche Leben, wie es ist, berechnet. Sie enthielt einen Reichthum an Regeln der Klugheit und praktischen Erfahrung. Daher diente sie zur Beurtheilung der einzelnen Pflichten, und der Art ihrer Ausübung in besondern Fällen, die nach den Moralprincipien der Platoniker und Stoiker, welche den Menschen ein mehr idealisches Ziel des sittlichen Handelns vorsteckten, mehr eine Vollkommenheitslehre für Vernunftwesen, als eine Klugheitslehre für Menschen, begründeten, oft ausserordentlich schwer war. Wenn aber auch Cicero zwischen

schen den Moralsystemen der ältern Akademie, der Stoa, und des Aristoteles hin und her schwankte, so war er doch entschiedner Gegner des Epikureismus. Er theilte mit den übrigen Akademikern und Stoikern der Zeit die Erbitterung und Verachtung, welche sich in den Raisonnements derselben gegen die Epikurische Parten so oft und so lebhaft äussert. Seine Schriften enthalten eine Menge Invectiven gegen den Epikur selbst, der sie am wenigsten verdiente, und er schonte hierin sogar seine eigenen Freunde nicht, da wo er sie als Epikureer redend einführt. Aber freylich mochte auch das Sittenverderbniß unter den vornehmern Römern, das viele durch die Philosophie des Epikur zu rechtfertigen suchten, auffallend genug seyn, um Männer von edlerer Denkart gegen diese zu empören. Bey der Animosität der Gegner des Epikur überhaupt, und des Cicero insbesondre, konte es nicht fehlen, daß sie auch nicht selten ungerecht gegen ihn wurden, und weder den Geist und die Gründe seiner Philosophie gehörig faßten und würdigten, noch auch darauf genug Rücksicht nahmen, daß der Misbrauch, den man von seinen praktischen Grundsätzen machte, nicht von ihm verschuldet sey. Da wir die Epikurische Philosophie zum großen Theile nur aus Cicero's Werken kennen, so hat seine Art, sie zu beurthei-

urtheilen, der Ton, worin er von ihr spricht, auch vorzüglich dazu mitgewirkt, das Urtheil der Nachwelt über den Werth der Epikurischen Philosophie zu bestimmen.

*) Cic. Orat. c. 3. Fateor, me Oratorem, si modo sim, aut etiam quicunque sim, non ex Rhetorum officinis, sed ex Academiae spatiis extitisse. Um den Geist der Philosophie des Cicero richtig aufzufassen, muß man seine philosophischen Schriften ganz lesen. In der Stoischen Philosophie war sein vornehmster Lehrer Panätius, dessen Schriften er auch in den Büchern de officiis vorzüglich benutzt hat.

§. 493.

Schon Cicero klagte in den letztern Jahren seines Lebens über den Verfall der römischen Beredsamkeit, und eines gründlichern Studiums der Philosophie. In jene mischte sich ein gewißer asiatischer Schwulst, der die Ausartung des Geschmacks bewies. Man haschte nach veralteten lateinischen Wörtern und Redensarten, um dadurch der Rede eine Energie zu geben, wo es an Gedanken fehlte, die auch im natürlichen und gewöhnlichen Ausdrucke ihre Energie nicht verleugnet hätten. Die Redekunst gieng in eine Redekünsteley über, die sich nur in schimmernden Worten und Metaphern, in zugespitzten Antithesen, in leeren Declamationen gefiel.

Die

Die Philosophie wurde nicht mehr als Gegenstand eines wahren Vernunftbedürfnißes betrieben und behandelt. Mit dem Tode der großen Staatsmänner, die sich während den Bürgerkriegen eben so sehr durch ihre Kentniße und philosophische Denkart, als durch ihre öffentlichen Rollen auszeichneten, endete auch die Periode, wo die Römer eigentlich eine Philosophie unter sich hatten, und daran ein aufrichtiges Interesse nahmen. Zwar waren es noch immer griechische Rhetoren und Philosophen, welche die Römer unterrichteten. Die griechische Litteratur blieb selbst nicht mehr ein Eigenthum der Vornehmen, sondern verbreitete sich nach und nach auch unter die geringern Stände. In Athen, Rhodus, Alexandria, und in mehrern Städten Syriens und Kleinasiens, entstanden gelehrte Institute, wo die reichen Römer ihre Jugendjahre zubrachten, und im Umgange mit gelehrten Griechen ihren Geist auszubilden suchten. Aber die Sittenlosigkeit, welche damals unter den Römern einriß; die gänzliche Veränderung der politischen Verhältniße durch die Umwandlung der Republik in eine militärische Despotie; und eine damit unzertrennlich verbundene Umstimmung der politischen Denkart, hatten auch den nachtheiligsten Einfluß auf die Beschaffenheit und Tendenz der philosophischen Studien. Wenn der Muth eines Volks durch den Druck seiner politischen Verfassung gelähmt wird, da-

bey

bey Luxus und Ausschweifungen jeder Art unter ihm herrschend werden, wie es bey den Römern nach geendigten Bürgerkriegen der Fall war; so tritt Sclavensinn an die Stelle des Patriotismus, und eine eigensüchtige, engherzige, niederträchtige Denkart des großen Haufens erstikt alle edlere Gesinnungen und Tugenden in ihren Keimen, die etwa das Studium der Philosophie in Individuen erweckt. Die Philosophie ward fortan bey den Römern ein Mittel des Zeitvertreibs. Sie studirten historisch bald dieses, bald jenes System; abstrahirten sich allenfalls daraus Maximen der Klugheit, des egoistischen Lebensgenußes, und Gründe gegen den religiösen Aberglauben. Aus diesem Gesichtspuncte betrachteten die Philosophie insbesondre August, und sein Liebling Mäcen, so wie die dichterischen Genies seiner Zeit, Virgil, Horatius, Ovid u. a. Sehr viele benutzten die Philosophie sogar zu schändlichen Zwecken. Sie heuchelten die Sprache und Miene des Stoicismus, des Cynismus, um die unwürdigsten kleinlichsten Leidenschaften dahinter zu verbergen. Auch das Edelste des menschlichen Geistes hatte nur insofern einen Werth für sie, als es zum Erwerbe von Ehre und Reichthum führen konte. Bey diesem Zustande der Philosophie war es ebenfalls nicht zu verwundern, daß auch die Schwärmereyen und der abergläubische Wahn des Orients, die Magie, unter den Römern

An-

Anhänger fanden, und daß es eine Periode gab, wo man in Rom die Cultus aller damals bekannten Religionen, Eingeweihte in allerley Mysterien, Zauberer aus allen Gegenden und Völkern der Erde, in gleichem Grade schätzte, wie die Philosophie und die Philosophen.

§. 494.

Es versteht sich wohl von selbst, daß die obige Schilderung des Zustandes der Philosophie bey den Römern nach dem Untergange der Republik sich nicht schlechthin auf alle Individuen beziehe, die sich mit Philosophie beschäfftigten. Allerdings erhoben sich in den nächsten Jahrhunderten nach Christi Geburt noch immer einzelne Männer über die Schlaffheit und Schlechtigkeit ihrer Zeitgenossen, sowohl durch Genie, Kentniß und Geschmack, als durch Grösse und Würde des Charakters. Das Stoische System, das während der Republik und des Kampfes derselben mit der Despotie die edelsten und besten Römer zu Anhängern hätte, behielt sie auch in der Folge, und es ist das einzige System, das selbst den spätern römischen Philosophen eine weitere innere Ausbildung, eine fruchtbarere Anwendung auf das wirkliche Leben verdankt, als ihm die griechischen Stoiker gegeben hatten. Als achtungswerthe Stoi-

ker aus dem Zeitalter des August nennt die Geschichte den Athenodor von Tarsus in Cilicien, einen Lehrer und Günstling des August selbst, den Cornutus, Lehrer und Freund des Dichters Persius, den Musonius und Chäremon. Diese ehrten die Philosophie eben so sehr durch ihre Lehren und Schriften, als durch ihre Handlungen. Von ihren Werken hat sich leider nichts erhalten; wir kennen sie nur aus ehrenvollen Erwähnungen ihrer Namen bey spätern Schriftstellern, deren Schriften auf uns gekommen sind, dem Persius, Martial, Sueton, Tacitus, Lucian u. a.

t Vom Cornutus S. die fünfte Satire des Persius, die ein rührender edler Ausdruck der Hochachtung und Dankbarkeit des Dichters gegen diesen seinen Lehrer ist. Des Musonius gedenkt unter andern Tacitus (Hist. III, 81), und des Chäremon Martial, Epigr. XI, 57.

§. 495.

Am berühmtesten sind unter den spätern römischen Philosophen L. Annaeus Seneca, der ältere und jüngere Plinius, Tacitus, und Marcus Aurelius Antonin. Man kann auch den Epiktet zu ihnen rechnen, als einen

einen der merkwürdigsten spätern Stoiker, und der, nachdem er von der Knechtschaft freygelassen war, gegen das Ende des ersten Jahrh. nach C. Geb. eine Zeitlang zu Rom lebte. Seneca behauptet durch seine philosophischen Schriften nach dem Cicero unter den übrigen römischen Schriftstellern den ersten Rang. Eine ausgebreitete Gelehrsamkeit in der Naturkunde und Philosophie, in der Geschichte und Rechtswissenschaft, verbunden mit scharfer Urtheilskraft, einer feurigen Phantasie, und einem fruchtbaren treffenden Witze; dazu eine aus dem Umgange mit der großen Welt, aus persönlichen Verhältnißen mit dem despotischsten und mächtigsten Hofe der Erde, aus dem selbstempfundenen Wechsel der Launen des Schicksals, geschöpfte tiefe Erfahrung über Welt und Menschen, sind die hervorstechendsten Züge in seinem schriftstellerischen Charakter. Eben dadurch sind seine Schriften die Handbücher der Lebensweißheit auch bey den Neuern geworden, insbesondre für Menschen, die in der großen Welt leben und wirken wollen, und sie verdienen, in aller Hinsicht, es zu seyn. Schwerlich giebt es philosophische Schriften des Alterthums und der neuern Zeit, die einen solchen Reichthum an praktischen Bemerkungen zur Veredlung des Charakters, zur Gewinnung der Herrschaft über die Leidenschaften, zur Mässigung im Glücke, zur Beruhi-

gung

gung und Standhaftigkeit im Unglücke, so viele interessante, oft mit wenig Zügen hingeworfene, Gemählde der moralischen Natur des Menschen in ihren mannichfaltigen einander entgegengesetzten Aeusserungen, in einer eben so anziehenden, kräftigen und sinnreichen Darstellung enthalten, wie die moralischen Werke des Seneca. Der zu raffinirte rhetorische Geschmack seiner Zeit hat freylich im Ganzen auf seine Darstellung eine nachtheilige Wirkung gehabt. Sie verräth zu oft eine Beredsamkeit, die mehr schimmern und blenden, als überzeugen, rühren, und durch natürliche Schönheit gefallen will. Sie wird eben daher durch die Ueberfülle von witzigen Antithesen, gesuchten Metaphern, gelehrten Anspielungen, und declamatorischen Tiraden lästig und ermüdend. Aber diese Fehler der Darstellung sind doch nicht so groß und so häufig, daß sie den vortheilhaften gefälligen Eindruck beträchtlich schwächten, den sie durch ihre Tugenden hervorbringt, die ihr das Genie und die rhetorische Kunst des Seneca mittheilten. In der theoretischen Philosophie, vornämlich der empirischen Physik, war Seneca Eklektiker. Er war aber auch Selbstbeobachter der Natur; ob gleich seine physikalischen Untersuchungen und Resultate die Kindheit der Wissenschaft überhaupt in jener Periode verrathen. Als Moralphilosoph bekannte er sich zu dem Stoischen Systeme, wich aber

aber doch in manchen Meynungen und in der Manier zu philosophiren von den ältern Stoikern ab. Die dialektischen Streitigkeiten der Stoiker und Akademiker hielt er für unbedeutend und selbst der Beförderung wahrer Philosophie schädlich, so wie er überhaupt für das unmittelbar Praktische mehr Sinn hatte.

Epiktet war aus Hierapolis in Phrygien gebürtig, und zuerst ein Sclav des Epaphroditus, der ihn aber frey ließ, worauf er sich nach Rom begab. Zufolge eines Edicts des Domitian (a. C. 94) mußte er nebst allen übrigen Lehrern der Philosophie Rom und Italien verlassen, und gieng nach Nikopolis in Epirus, wo er öffentlich mit großem Ansehn und Beyfalle lehrte. Aus seinen philosophischen Vorträgen sind die Dissertationes Epicteteae des Arrian entstanden, und auch das Enchiridion, als Compendium des Stoicismus, das ebenfalls den Arrian zum Verfasser hat. — Ueber das Leben, den schriftstellerischen und moralischen Charakter des Seneca S. das oben angeführte Werk von Diderot. Seine Quaestiones naturales sind neuerlich in's Deutsche übersetzt von Hrn. F. E. Ruhkopf (Erster Theil. Leipzig 1794). Ein zweyter Theil, der erläuternde, prüfende und berichtigende Anmerkungen enthalten soll, ist noch zu erwarten — Seine Gesinnungen über die dialektische Manier der ältern Philosophen äussert Seneca in meh-

vern seiner Briefe. Z. B. ep. 45: Illi quoque (die ältern Philosophen) non inventa, sed quaerenda nobis reliquerunt, et invenissent fortasse, necessaria nisi et superflua quaesissent. Multum illis temporis verborum cavillatio eripuit et captiosæ disputationes, quæ acumen irritum exercent. Nectimus nodos et ambiguam significationem verbis alligamus, deinde dissolvimus. Tantum nobis vacat? Iam vivere, jam mori scimus? Vergl. ep. 82.

§. 496.

Der ältere und jüngere Plinius verdienen insofern in der Geschichte der Philosophie bey den Römern ein Andenken, als sie nicht nur gelehrte historische Kenner der philosophischen Literatur der Griechen waren, sondern auch eine durch Philosophie sehr aufgeklärte und veredelte Art zu denken und zu handeln in ihrem öffentlichen Leben und in ihren Schriften darlegten. Der ältere Plinius war der fleißigste gelehrte Forscher seiner Zeit. Seine Naturgeschichte, so weit wir sie besitzen, ist ein für uns höchst schätzbares Repertorium der wichtigsten mythologischen, historischen, geographischen, artistischen, physikalischen und philosophischen Kentniße der Alten. Wenn auch Plinius in diesem Werke

Werke größtentheils als bloßer Sammler erscheint, so erscheint er doch auch als ein verständiger Sammler, und nicht selten zeigt er in seinen Urtheilen einen ausgebildeten philosophischen Geist. Von seinem Eifer, die Kentniß der Natur zu erweitern, ist die Geschichte seines Todes, da er einen der fürchterlichsten Ausbrüche des Vesuv in der Nähe beobachten wollte, und die der jüngere Plinius in einem seiner Briefe erzählt hat, ein unvergängliches Denkmal. Wie der ältere Plinius als philosophischer Forscher, so zeichnete sich der jüngere als ein philosophisch aufgeklärter und weiser Staatsmann aus. Seine nach dem Geschmacke der Zeit nur zu gekünstelte Lobrede auf den Trajan, und noch mehr seine Briefe an seine Freunde, und an jenen vortrefflichen Regenten, enthalten eine Menge politischer Reflexionen und moralischer Raisonnements, die seinen Einsichten, seinem Charakter und Geschmacke Ehre machen.

§. 497.

Es würde überhaupt eine interessante und lehrreiche Arbeit seyn, wenn Jemand den philosophischen Genius, der den römischen Schriftstellern zu Ende des ersten und im Anfange

fange des zweyten Jahrhunderts eigen war, nach vorausgegangenem tiefen Studium ihrer Werke in dieser Hinsicht, und der ganzen Geschichte des Zeitalters nach ihren mannichfaltigen Beziehungen, genauer charakterisirte. Bey allen offenbart sich ein gewißer Kampf der Vernunft, die durch den Umgang mit der philosophischen Muse der Griechen sich freyer zu äussern gelernt hatte, mit der Anhänglichkeit an die alte Nationalvorstellungsart über religiöse Gegenstände, die nicht immer angenommener Schein war; eine Mischung echt vernünftiger Raisonnements und solcher, die von Vorurtheilen und abergläubischen Meynungen ausgiengen; ein dringendes Bedürfniß einer Moralphilosophie, das sich gleichwohl durch keines der Moralsysteme der Griechen ganz befriedigt fühlte, und sich nur bey dem festen Glauben beruhigte, daß die uneigennützige Tugend das einzige Mittel wahrer Glückseligkeit sey. Von dieser Seite drückt sich auch die Philosophie des Tacitus, des Freundes des Plinius, in seinen unsterblichen historischen Werken aus. Tacitus kann nicht für den Anhänger irgend einer bestimten philosophischen Schule gehalten werden. Wenn seine moralischen Maximen überhaupt mit den Grundsätzen einer der damals blühenden philosophischen Parteyen verglichen werden sollen, so wären es wohl

wohl die Stoischen, denen sie sich am meisten näherten. Das beweist seine Schilderung des Agricola in der Lebensbeschreibung desselben, des Thrasea, Helvidius und Seneca (Annal. XIV, 16. XVI, 22. 32 sq. Hist. III, 81. IV, 5) wiewohl er doch mit dem damaligen Stoicismus, namentlich des Seneca, nicht ganz zufrieden ist. Die Epikurische Philosophie, welche ihm einige zugetraut haben, war nicht die seinige. Seine Verachtung des Lasters und der Bosheit, die Strenge, mit der er den Bösewicht in seiner Nichtswürdigkeit dem Urtheile der Nachwelt darstellt, die frohe Theilnahme hingegen, womit er große erhabene Gesinnungen und Handlungen einzelner Zeitgenossen erzählt, der Ernst und die Würde seines moralischen Urtheils im Ganzen, sind unwidersprechliche Beweise davon. Ueberhaupt scheint es, als habe Tacitus sich aus den Vorfällen des täglichen Lebens, und aus der Geschichte, die sein Lieblingsfach war, eine Philosophie des Lebens abstrahirt, deren Gültigkeit in ihren einzelnen Bestandstücken er nicht mit der gehörigen Strenge prüfte, sondern die sich ihm bewährte, weil er die Belege dazu in der wirklichen Erfahrung anzutreffen glaubte. Sein philosophischer Glauben war der Glauben eines erfahrnen Weltmannes, der zwar in den Schulen der speculativen Philosophen kein Fremdling, aber

auch durch keine derselben dahin gebracht war, andre Maximen, als wie solche, anzuerkennen, auf welche Erfahrung leitete, und gewiße Meynungen und Ahndungen über das Unbekannte jenseit der Sinnenwelt aufzugeben, die durch tief gefühlte Bedürfniße des Menschen veranlaßt, und durch die Resultate der Speculation eben so wenig hinlänglich begründet als widerlegt werden. Man findet in den Schriften des Tacitus noch Spuren von Anhänglichkeit an der Volksreligion. Diese war wohl nicht bloß angenommene Sprache des Geschichtschreibers, der sich nach der herschenden Vorstellungsart des großen Haufens seiner Zeit bequemt. Sie hieng mit der wirklichen Ueberzeugung vom Daseyn höherer Wesen zusammen, die über den Lauf der Dinge und das Schiksal der Menschen walteten, die Gerechtigkeit der Völker und Individuen belohnten, und ihre Ungerechtigkeit bestraften, wiewohl zuweilen hierin nach einer Regel der Weißheit verführen, die sich nicht von Menschen einsehn und beurtheilen lasse. Damit verknüpfte er auch den auf ihn von seinen Vorfahren vererbten Aberglauben an Wunder und Wunderzeichen, welche die dunkle Zukunft eben so dunkel offenbarten. Inzwischen dachte er über diese Gegenstände doch bey weitem nicht so beschränkt, wie die ältern Römer. Er ist in der Hinsicht viel weniger religiöser Geschichtschreiber, als Livius. Auch scheint die

die Wunderlichkeit der menschlichen Ereigniße, wie sie ihm sein eignes Zeitalter, und die kurz vor demselben hergehenden Begebenheiten in der Geschichte darboten, ihm zuweilen Zweifel an der Wirklichkeit einer göttlichen Vorsehung eingeflößt zu haben. Aber die Vorstellung von einem blinden Fatum, das die Welt und die menschlichen Angelegenheiten regiere, oder von einem schöpferischen Zufalle, konte doch die Ahndung von einem bessern Principe der Dinge nur in einer melancholischen Laune verdrängen, die ihn beym Anblicke menschlicher Ungerechtigkeit und menschlichen Elends anwandelte. Jene Ahndung kehrte in sein Gemüth wieder zurück, so wie die Stimmung desselben milder und freundlicher wurde.

S. Stäudlin's Bemerkungen über die Philosophie des Geschichtschreibers Tacitus, als Anhang zu der Geschichte des Skepticismus. B. II. S. 299. Hier sind auch die dahin gehörigen Schriften und Urtheile anderer Gelehrten in den Noten angeführt. Vergl. John Hill's (Prof. zu Edinburgh) Abhandlung über die Talente und den Charakter des Geschichtschreibers mit Anwendung auf die Schriften des Tacitus, in den: Philosophischen und historischen Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Edinburgh. Aus dem Englischen (Göttingen 1789. 8.) Th. I. S. 125 ff.

§. 498.

Auch Antonin, der gekrönte Weltweise des Alterthums, wie es Friederich der Große in den neuern Zeiten war, kann in gewißer Hinsicht nur für einen rhapsodischen Philosophen gelten. Die Philosophie war bey ihm mehr Angelegenheit des Herzens und auf moralische Bildung gerichtet, als bloßes Verstandesgeschäfft, das zur Unterhaltung und Befriedigung der theoretischen Wißbegierde abzweckte. Auf dem erhabenen Posten, wo er stand, und bey der Mannichfaltigkeit von Sorgen und Arbeiten, welche dieser nothwendig machte, konte er der Philosophie nur die wenigen Stunden widmen, die ihm zur Erholung übrig blieben. Aber gerade die Arbeiten des Tages, von denen er zu ihr übergieng, gaben ihm auch das Bedürfniß und die Veranlassung, nur eine Weißheit des Lebens bey ihr zu suchen, sich durch sie über erlittene Unfälle zu beruhigen, und der Zukunft gerüsteter entgegenzugehn. Eben die Weißheit des Lebens war es, welche er in seinen Denksprüchen zunächst sich selbst vergegenwärtigen, und hernach auch seinen Zeitgenossen und der Nachwelt mittheilen wollte. Schon wenn man diese Denksprüche als Resultate der Unterhaltungen betrachtet, die Antonin mit sich selbst hatte, zeigen sie in ihm das Muster

eines

eines Weisen, das jedem nachahmungswerth ist, in welcher Sphäre er auch immer lebe und wirke. Konte der Beherrscher eines halben Welttheils, selbst an Tagen, die er unter dem Geräusche der Waffen zubrachte, Momente finden, wo er einsam einen richtenden Blick in sich selbst thut, und an seiner sittlichen Veredlung arbeitet; schienen ihm diese Selbstprüfungen gerade zur pflichtmäßigern Erfüllung seines Berufs als Mittel nothwendig; so wird auch jeder Andere in seinem Wirkungskreise Stunden der Einsamkeit nicht vermissen, die er der Vervollkomnung seiner selbst weihen mag, falls er sie nur ernstlich zu gewinnen sich bemüht, und das Beyspiel auf dem Throne ist eine um desto stärkere Auffoderung zur Nachfolge, je seltener es vom Throne herab gegeben wird, und bey den Verhältnißen, in welchen sich die Herscher der Erde befinden, die es ihnen so erschweren, zur echten sittlichen Größe des Charakters zu gelangen, gegeben werden mag. In seinen frühesten Jahren hatte Antonin bereits der stoischen Philosophie gehuldigt, und es lag ganz in den Umständen, unter denen, und den Zwecken, zu welchen er Philosophie trieb, daß er sich dem Stoicismus fast ausschließend ergab. Aber es war nur der praktische Theil desselben, der ihn vorzüglich interessirte. Er abstrahirte von den Spitzfindigkeiten, womit die theoretische Speculation ihn umwickelt

wickelt hatte, und bekannte sich nur insoferne zu den Stoischen Grundsätzen, als sie wirklich auf das Leben anwendbar waren. Antonin's Leben und Denksprüche sind deswegen in der Geschichte der Philosophie auch von der Seite wichtig, weil beyde den Stoicismus darstellen, nicht sowohl, wie er nach einer überspannten der menschlichen Natur unangemessenen Theorie ist oder seyn soll, als vielmehr, wie er wirklich in den praktischen Verhältnißen des gesellschaftlichen Lebens sich ausüben läßt, ohne dem Menschen mehr zuzumuthen, als er leisten kann.

S. *Antonin.* ad se ipsum I, 6. 7. *Hist. Aug.* Marc. Anton. c. 18. Vergl. *Gibbon's* history of the decline and fall of the roman empire Vol. I. p. 103 (ed. Basil. 1787).

§. 499.

Bey einer Vergleichung der berühmtesten spätern römischen Stoiker in den ersten Jahrhunderten nach C. Geb. mit den ältern ergeben sich folgende merkwürdige Unterschiede. Erstlich: Jene machten sämmtlich die praktische Philosophie zur Hauptsache, und wenn sie auch die theoretische, insbesondre die dialektischen Untersuchungen, nicht ganz vernachlässigten, so waren ihnen die letztern doch mehr Gegenstände

de

de einer bloß historischen Kentniß, als solche, denen sie selbst eine ernstliche Aufmerksamkeit und Theilnahme geschenkt hätten. Auch hatten die spätern Stoiker nicht die äußern Antriebe zur theoretischen Speculation, und vornämlich zur Dialektik, welche die ältern hatten, die beständig in einer philosophischen Fehde mit den entgegengesetzten Parteyen, der Akademiker, Peripatetiker und Pyrrhonisten, begriffen waren, deren Angriffe immer mit den Waffen der Dialektik geschahen, und also auch nur durch eben dieselben abgelehnt werden konnten. Seneca und Antonin waren Staatsmänner, für welche das äußere Interesse einer philosophischen Schule völlig gleichgültig war. Die ältern Stoiker waren Lehrer der Philosophie, deren Achtung und Beyfall auch davon mit abhing, daß sie das Ansehn ihrer Schule gegen die Eifersucht der übrigen behaupteten. Daher mußten die letztern unaufhörlich polemisiren, wobey es denn auch nicht fehlen konnte, daß ihre unmittelbaren Schüler, selbst als bloße Dilettanten der Philosophie, den polemischen Ton von ihnen annahmen, und auf die Kentniße und Fertigkeiten des Geistes einen Werth legten, die er voraussetzte oder herbeyführte. Seneca und Antonin verachteten weder die theoretische Metaphysik ganz, noch hielten sie auch die dialektische Kunst schlechthin für unnütz. Vielmehr äußert besonders der erstere mehrmal in seinen

Schrif-

Schriften, daß sie zur Beförderung der Gewandtheit des Geistes und zur Gründlichkeit der Einsicht sehr heilsam sey. Aber sie tadelten ihre Vorgänger deshalb laut und bitter, daß sie zu viel Mühe und Zeit dabey verloren, den Hauptzweck der Philosophie, die Bildung des sittlichen Charakters, darüber aus den Augen gesetzt, und die wirkliche Vervollkomnung der Wissenschaft mehr gehindert oder aufgehalten, als begünstigt und erleichtert hätten. Sogar Epiktet, ob er gleich öffentlicher Lehrer der Philosophie war, und den Nutzen, den die Dialektik in der That haben kann, so wenig verkannte, daß er ihn vielmehr ausdrücklich hervorzuheben und darzulegen suchte, eiferte doch sehr dagegen, daß man ein Hauptstudium aus ihr mache, und das eigentliche Ziel des Philosophirens, Einsicht in das Wesen der Tugend, und Fertigkeit in der Ausübung derselben, verfehle. Dialektische Geschiklichkeit, erklärte er freymüthig, führe sehr leicht zum Wahne und Dünkel; könne sehr leicht gemisbraucht werden; sie habe nur als Mittel zur wahren Erkentniß relativen Werth, und müsse nur als solches studirt und angewandt werden. Jene praktische Tendenz in der Philosophie der spätern Stoiker wurde dadurch noch lehrreicher und anziehender, daß sie in ihren eigenen Privatverhältnißen, und in den Zeitumständen, unter welchen sie lebten, zum Theile ihren Grund hatte. Sie

lehr-

lehrten Maximen und eine Denkart überhaupt, die aus wirklichen Erfahrungen, nicht aus bloßer philosophischer Betrachtung, entsprang, von jenen ihre Richtung und ihre Farbe erhielt, und wiederum auf ähnliche Lagen des Lebens Anwendung leidet. Wer hört nicht gern den Antonin als Philosophen auf dem Throne, den Seneca, als Günstling eines Tyrannen und das Spiel seiner Launen, den Epiktet, als gewesenen Sclaven, über die Weißheit des Lebens reden, jeden nach seinen besondern nicht gemeinen Verhältnißen und Erfahrungen? Zweytens: Die spätern Stoiker waren entfernt von der Einseitigkeit und Pedanterey, die den ältern so oft eigen war, und ihnen so häufig die Spöttereyen der andern philosophischen Parteyen zuzog. Sie nahmen auch aus andern philosophischen Systemen auf, was ihnen wahr und nützlich, und zur Erreichung des Endzwecks der Philosophie überhaupt beyzutragen schien. Dieses gilt hauptsächlich in Ansehung der theoretischen Philosophie. Es war kein Parteygeist, der sie hier leitete, und für die Mangelhaftigkeit gewißer Gründe dieser und jener Behauptungen und Sätze des Systems blind machte. In der Physik (im weitern Sinne des Worts) wichen nicht nur Seneca, der sich unter den spätern Römern mit dieser am fleißigsten beschäfftigte, sondern auch Epiktet und Antonin gar sehr von den ältern Stoikern ab. Sie verwarfen manche

Hypo-

Hypothesen und Erklärungen derselben gänzlich; und waren geneigter, bald dem Plato, bald selbst dem Epikur, u. a. beyzupflichten. Im Allgemeinen zeichnet sich ihre Manier, über metaphysische Probleme zu philosophiren, durch eine ruhige Bescheidenheit aus, die jeden unnützen Subtilitätenkram und jedes Wortgezänke verschmähte. Nur dem praktischen Theile des Stoicismus waren sie mit voller Ueberzeugung ergeben, wiewohl sie doch die Grundsätze mit Hinsicht auf die Schwäche der menschlichen Natur sehr milderten. Drittens: Die spätern Stoiker verbanden die Moral mehr mit der Religion, als die ältern thaten. Es war dies im geringsten nicht dem Einfluße des Christenthums zuzuschreiben, das damals sich im römischen Reiche zu verbreiten anfieng, wie einige neuere Gelehrte geglaubt haben. Vielmehr erhellt aus den Werken des Seneca, Epiktet und Antonin offenbar, daß Epiktet die sogenannten Christianer nicht einmal als eine besondere Religionsparteý kannte, sondern sie mit den Juden verwechselte, und die beyden andern Schriftsteller sie als Schwärmer verachteten. Aber die Bearbeitung der Moral selbst, und die Betrachtung des menschlichen Lebens in seinem Verhältniße zur Pflicht, konte an sich selbst Ursache werden, daß auch der Begriff von Gott mehr geläutert und näher mit der Moral verknüpft wurde. Es ist dies nicht so zu ver-

verstehn', als] ob die spätern Stoiker die Pflichten für göttliche Gebote angesehen hätten. Im Gegentheil wiesen sie ihnen die Vernunft zur einzigen Quelle an. Aber sie benutzten die Idee von Gott mehr als Triebfeder zur Befolgung der sittlichen Gesetze, wie vor ihnen geschehen war. Sie hatten sich bereits von den Fesseln der Volksreligion losgewunden, und konten auch bey der zu ihrer Zeit freyern religiösen Denkart des großen Publicums ohne Rückhalt ihren religiösen Glauben darlegen. Daher stellten sie ein höchstvollkomnes und moralisches Wesen als den Vater der Götter und Menschen, als den Urheber und Regierer der Welt auf. Die göttliche Vernunft war ihnen die Quelle und der Grund der menschlichen, und die Ausübung des Pflichtgesetzes der menschlichen Vernunft bekam bey dieser ihrer Vorstellungsart ein neues mächtiges Motiv durch die Idee des Verhältnißes, worin der Mensch zur Gottheit stehe, der Würde, die ihm daßelbe ertheile, und die er um ihrer selbst willen zu bewahren habe. Auch die esoterische Philosophie der ältern Stoiker hatte zwar viel subtilisirt über die letzte Ursache der Welt, und die Beziehung, in welcher jene zu dieser stehe. Sie hatte ebenfalls die Resultate der Speculation zur Kritik der Volksreligion angewandt. Aber da sie den Begriff von Gott abgesondert von der Moral untersuchte, so hinderten die dialektischen

Schwie-

Schwierigkeiten, die hierbey der theoretischen Vernunft unvermeidlich aufstoßen, daß sie damit auf das Reine kam, und der Begriff von Gott blieb auch für die Moral gänzlich unfruchtbar. Es ist erst ein Verdienst der spätern Stoiker, Moral und Religion näher verbunden zu haben. Diese Vereinigung gab ihnen auch Gründe der Beruhigung an die Hand, wenn sie sich bey den Lehren, einerseits von der Vorsehung, und anderseits von der Freyheit des Menschen, in Zweifel verwickelt fühlten, die sie nicht zu lösen wußten. Viertens: Die spätern Stoiker bestimten ungleich genauer, als die ältern, die Begriffe einzelner Pflichten, die Art ihrer wirklichen Ausübung, die Motive und die Mittel dazu. Jene waren hierin weniger überspannt, als diese, und nahmen mehr Rücksicht auf die menschliche Natur, wie sie ist, für die das Ideal des Weisen, wie es die ältern Stoiker entwarfen, gar nicht erreichbar seyn kann. Sie empfahlen daher auch neben der Strenge gegen sich selbst Toleranz und Billigkeit in der Beurtheilung des moralischen Werthes Anderer. Fünftens: Auch in der Lehre von der Fortdauer nach dem Tode unterschieden sich die spätern Stoiker von den ältern. Diese letztern leugneten sie zwar nicht alle schlechthin. Nur einige, z. B. Panätius, suchten die Sterblichkeit der Seele sogar zu demonstriren (Cic. Quæst. Tusc. I., 32). Hingegen andere

re behaupteten, wiewohl bedingt, die Unsterblichkeit des Vernunftwesens, und erklärten die Seelen für Dämonen, die nach dem Tode des Körpers an einem Orte unter dem Monde sich aufhielten, wo sie den reinsten Aether einathmeten. Kleanth ließ die Seelen bis zur allgemeinen Weltrevolution durch Feuer oder Wasser, fortdauern; Chrysippus nur die Seelen der Weisen. Inzwischen hatte doch der ursprüngliche theoretische Stoicismus das einmalige Aufhören der persönlichen Existenz nach dem Tode zur Folge, sey es nun, daß dieses als eine Rückkehr des Seelenprincips zu den Elementen, oder zu der Weltseele, oder daß es erst als eine Wirkung der allgemeinen Weltrevolution angenommen wurde. Für den ältern praktischen Stoicismus aber war der Begriff der Unsterblichkeit völlig gleichgültig. Nach diesem belohnte sich die Tugend durch sich selbst, wie sich das Laster durch sich selbst bestrafte; das Ideal der Tugend war das höchste Gut, und mit der Glückseeligkeit identisch; der Weise stellte schon in diesem Leben das höchste Gut in seiner Vollendung dar, und es bedurfte hierzu des Postulats der Unsterblichkeit nicht. Allerdings mußte mit dieser Philosophie das Gefühl sehr oft im Widerstreite seyn. Jede Resignation, welche die Pflicht von dem Weisen foderte, mußte auf einem zwecklosen Eigensinne der Vernunft zu beruhen scheinen; und so erhaben auf der einen

Seite sich der Stoische Weise in seiner Vernunftwürde darstellte, so unklug mußte er in manchen Fällen dem gesunden praktischen Menschenverstande vorkommen. Daher läßt sich auch die fortgesetzte Bemühung selbst der ältern Stoiker erklären, durch theoretische Gründe die Fortdauer der Seele nach diesem Leben darzuthun, und die Aussicht auf einen künftigen Zustand der Glückseligkeit als Vergeltung der Tugend an das irdische Daseyn zu knüpfen. Auffallend verräth sich diese aus praktischem Bedürfniße entsprungene Bemühung in Beziehung auf die Lehre von der Unsterblichkeit bey den spätern Stoikern. Daß Seneca von der Unsterblichkeit überzeugt gewesen wäre, kann man freylich nicht behaupten; aber er suchte doch nach Gründen in der Natur der Seele, um sie vernunftmäßig zu folgern; er hegte einen Glauben daran, der sich auf Gefühl stützte; er leitete Beruhigung aus diesem Glauben ab, bey den Unfällen und Widerwärtigkeiten des Lebens; kam ihm auch die Hoffnung zuweilen als ein Traum vor, so betrachtete er sie doch als einen schönen, erquickenden, Herzerhebenden Traum, deßen Genuße in der Phantasie er sich gerne überließ, und den er auch gerne andern mittheilte, die er trösten wollte. Seine Ahndung eines künftigen Daseyn's würde nicht bloß Ahndung und Hoffnung geblieben seyn, wenn er der Möglichkeit, durch theoreti-

sche

sche Untersuchung etwas darüber festzusetzen, schärfer nachgedacht, das moralische Vernunftbedürfniß des Menschen tiefer ergründet, und die Idee von Gott, als dem Urheber der physischen, wie der moralischen Welt, besser benutzt hätte. Weniger deutlich zeigt sich ein Glauben an Unsterblichkeit beym Epiktet und Antonin. Aber man hat auch keinen Grund anzunehmen, daß sie das Gegentheil geglaubt hätten. Vielmehr folgten sie dem sittlichen Gebote der Vernunft mit Resignation auf alles dasjenige, was jenseit des Grabes seyn oder nicht seyn könte, und ihre Vorstellungen von der moralischen Natur Gottes und dem Verhältniße desselben zu den Menschen verbürgten ihnen, daß nach dem Tode zum mindesten kein schlimmes Schicksal ihnen bevorstehe. Sie empfahlen daher die entschiedenste Gleichgültigkeit, wie gegen die Scheingüter und Scheinübel des Lebens, so auch gegen den Tod. Der Weise hatte nichts zu fürchten, mochte auch eine Fortdauer der Persönlichkeit nach dem Tode statt finden, oder nicht.

S. ausser den angeführten Abhandlungen des Hrn. Conz für die Geschichte und das Eigenthümliche der spätern Stoischen Philosophie, und der Abhandlung des Hrn. Meiners über den Antonin (Commentatt. Soc. Gotting. ad. a. 1783. 84) auch noch: Ueber den Seneca und seine Philosophie,

 im

im Journale für Literatur und Völkerkunde 1784. St. IV. VI. — *Eloge de Marc Aurele*; par Mr. *Thomas*. A Paris, 1773. 12. — Mark Aurel, von Ignaz Feßler. Breßlau 1791—93. Vier Bände — Mark. Aurel's Unterhaltung mit sich selbst. Aus dem Griechischen, mit Anmerkungen und Versuchen zur Darstellung stoischer Philosopheme, von Joh. Wilh. Reche; Frankfurt am Mayn 1797. 8. — *Meiners* Stoicorum sententiæ de animarum post mortem statu et fatis, in den Verm. phil. Schriften B. II.

Zwölfter Abschnitt.

Ueber die Philosophie der Juden im Zeitalter Christi.

Quellen: Die Bücher des Alten und Neuen Testaments. — *Flavii Iosephi* Opera; ed. *Havercamp*; Amstelod. 1726. fol. Tomi II. Eine neue Ausgabe hat Hr. Dr. Oberthür in Würzburg besorgt (Lipſ. 1782—85 Tomi III, 8); nur sind die versprochenen Anmerkungen bisher noch nicht geliefert worden. Besonders merkwürdig sind hier die Antiquitates judaicae libb. XX, und: De antiquitate gentis judaicae contra Apionem libb. II. — *Philonis* Opera; ad editionem *Thomæ Mangey* (Londini, 1742; 2 Voll. fol.) collatis Mſtis edenda curavit *Aug. Fried. Pfeiffer*; Erlangae 1785—92. V. Voll. 8. Die Ausgabe

gabe ist noch nicht vollendet. — Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti, collectus et illustratus a *Io. Alb. Fabricio*; Hamb et Lipf. 1713 — 23. Voll. II. 8. — *Ejusdem* codex apocryphus Novi Testamenti. Hamb. 1703. 8. — *Eusebii* Præparatio Evangelica; ed. *F. Vigeri*; Lipf. 1688. fol. — *Ejusd.* evangelicæ demonstrationis libb. X; ed. Lipf. 1688. fol. — *Ejusd.* historiæ ecclesiasticæ libb. X. ed. Turin. 1748. fol. Von dem letztern Werke hat Stroth eine deutsche Uebersetzung geliefert. — Der Talmud — *Zend-Avesta*, ouvrage de *Zoroastre*. — traduit en francois fur l' Original *Zend* — par Mr. *Anquetil du Perron*; à Paris 1771. Tomes II, 4. Vergl. über die zum Zendavesta gehörige Literatur Lehrbuch Th. I. S. 61. ff.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Io. Christoph. Wolfii* Bibliotheca hebraea. Hamb. 1715 — 33. 4. Voll. 4. — *Herm. Fr. Koecheri* Bibliotheca hebraica secundum ordinem bibliothecae hebraicae *I. C. Wolfii* disposita, Analecta literaria hujus operis sistens. Ienae 1783. 84. Partes II; 4. — Nösselt's Anweisung zur Kentniß der besten Bücher in allen Theilen der Theologie 3te Aufl. Leipzig 1790. 8. Vergl. Ebendess. Anweisung zur Bildung angehender Theologen; 2te Aufl. Halle 1791. 3. B. 8. — Einleitung in das alte Testament, von J. G. Eichhorn; Leipzig 1787; 3 Theile gr. 8. Ebendess. Einleitung in die apokryphischen Bücher alten Testaments; Leipzig

zig 1795. 8. — Joh. David Michaelis Einleitung in die göttlichen Schriften des alten Bundes. Ersten Theils erster Abschn. Hamburg 1787. 4. — Ebendess. Einleitung in die göttlichen Schriften des neuen Bundes; 4te Aufl. Göttingen 1788; 2 B. 4. Die englische Uebersetzung dieses Werkes ist theils von dem Uebersetzer Herbert Marsh, theils von dem Verf. selbst, mit beträchtlichen Zusätzen bereichert worden — Heinr. Carl Alex. Hänlein's Handbuch der Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Zwey Theile; Erlangen 1794. — Trium scriptorum illustrium (*Nic. Serarii*, *I. Drusii*, *Ios. Scaligeri*) de tribus Iudaeorum sectis syntagma; Delphis. P. II, 4. (cura *Iacob. Triglandii*). Der Herausgeber dieser Sammlung hat auch eine eigene Abhandlung über die Secte der Karaiten beygefügt. — Eisenmenger's entdecktes Judenthum. B. II. Königsberg 1711. 4. — *I. Franc. Buddei* Introductio ad historiam philosophiae Ebraeorum; Halae 1728. 8. — *Bruckeri* hist. crit. Philos. T. II. p. 639 sq. — *Iacques Basnage* Histoire des Iuifs, depuis Iesus Christ jusqu' à présent pour servir de continuation à l' histoire de Ioseph. Nouv. ed. A la Haye; 1716. Voll. IX. 12. — L. Holberg's jüdische Geschichte von Erschaffung der Welt bis auf gegenwärtige Zeiten. Aus dem Dänischen übers. von Detharding. Altona und Flensburg 1747. 2 Th. 4. — Chr. Bastholm's Geschichte der Juden, von

Schöpfung der Welt an bis auf itzige Zeiten, mit historischen, geographischen, chronologischen, nnd kritischen Erläuterungen. Aus dem Dänischen von Joh. Fr. Marcus. Leipz. 1786, 3 B. 8. — C. *W. F. Walchii* Commentatio de philosophia Orientali, steht hinter: *I. D. Michaelis* Syntagma commentationum Societati Sc. Gotting. oblatarum. P. II. Gottingae 1767. 4. Vergl. Meiners Grundriß der Gesch. der Weltweisheit S. 169. — *R. Cudworthi* Systema intellectuale Vniversi; ex vers. et cum notis et dissertatt. *Moshemii*; ed. II. Lugd. Bat. 1773. 2 Voll. 4. — *Th.* C. *Tychsen* Comment. de religionum Zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis; in den Commentatt. Soc. Sc. Gotting. Voll. XI. XII. Zu den über die Zoroastrische Philosophie in diesem Lehrbuche Th. I. S. 61. gegebenen literarischen Notizen sind noch hinzuzufügen: Joh. Nicol. Steph. von Bock Abhandlung über das Alterthum des Zend Avesta; aus der französischen Handschrift des Vf. übers. und mit Anm. von Büsching in deßen Wöchentlichen Nachrichten 1779. S. 325 f. und in deßen Magazine B. XIX. S. 183 ff. Das Original steht auch in den Memoires de la Societé des antiquités de Cassel. Tom. I; A Cassel 1780. — Reponses à quelques unes des notes critiques faites par Mr. *Büsching* sur un memoire relatif à l'antiquité du Zend Avesta, in Büsching's Magazine B. XVII. S. 189. — Memoire historique sur Zoroastre et Confucius; à Halle 1787. 4; auch in

Bü-

Büsching's Magazine B. XXI. S. 361—384. — Ormudz's lebendiges Wort an Zoroaster, oder Zendavesta in einem Auszuge; nebst einer Darstellung des Religionssystems der Perser, von Friedr. Sim. Eckard; Greifswald 1789. 8. — *Zoroastre*, *Confucius* et *Mahomet* comparés comme Sectaires, Legislateurs et Moralistes, avec le tableau de leurs dogmes, leurs loix, et de leur morale, par Mr. *de Pastoret*. à Paris 1787. 8. — C. W. Flügge's Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung. Zwey Theile. Leipzig 1794. 8. *Stäudlin* Progr. de theolog. moral. Hebr. ante Christum historia. Gottingae 1794. 4.

§. 500.

Sowohl die religiöse als die philosophische Vorstellungsart der Juden in Palästina erfuhr in der Periode vom babylonischen Exile bis auf Christus eine wesentliche Veränderung. Hauptsächlich hatte diese ihren Grund in der Verbreitung Zoroastrischer Philosopheme durch das ganze Morgenland, und in dem Einfluße der griechischen, namentlich der Platonischen Philosophie. Die nächste Veranlassung zur Bekantschaft der Juden mit jener gab selbst ihr Aufenthalt in Babylon während und nach der siebenzigjährigen Gefangenschaft, und in der Folge der kriegerische Zug des Kambyses nach Aegypten. Diese fand in

in Palästina Eingang durch die vorübergehende Occupation des Landes von Alexander dem Grossen, und die Verbindung der Juden mit den Aegyptiern unter den Ptolemäern, und späterhin mit den Römern, bey denen damals griechische Ideen ziemlich allgemein im Umlaufe waren. Die Anhänglichkeit der Juden an ihre hergebrachte Mosaische Religion und die durch dieselbe bestimten Glaubensartikel und Gebräuche aber wurde wiederum Ursache, daß sie jenes Mancherley von Philosophemen aus den verschiedenartigsten Quellen mit diesen zu vereinigen, diese aus jenem zu erläutern, zu bestätigen suchten, und dadurch das sonderbare Amalgama von Philosophie bildeten, was man bald jüdische Philosophie vorzugsweise, bald gnostische Philosophie nennt, und das sich am charakteristischsten in den Werken des Philo und Josephus zeigt. Es ist in mehr als Einer Hinsicht wichtig, und nothwendig, die Beschaffenheit der jüdischen Philosophie an und für sich zu untersuchen, theils wegen des Verhältnißes, worin sie zum Inhalte des Neuen Testamentes steht, als der Urkunde unsers gegenwärtigen positiven Religionssystems, theils wegen der Wirkungen, die sie auf die Schiksale der Philosophie überhaupt gehabt hat. Ungeachtet übrigens die philosophische Denkart der Juden mit ihrer religiösen auf das genaueste zusammenhängt; so

so kann doch hier nur jene in Betrachtung kommen.

§. 501.

Einige neuere Gelehrte haben die Existenz einer sogenannten Orientalischen Philosophie in Palästina und Aegypten, bevor sich das Christenthum bildete, und die nicht nur einen sehr wesentlichen Bestandtheil der Philosophie der Juden ausgemacht habe, sondern auch im ursprünglichen Christenthume unverkennbar sey, bestritten. Allerdings konte sie auch vor den Entdeckungen Anquetil's du Perron in Ansehung der Zoroastrischen Philosophie und den durch diese vornämlich veranlaßten genauern Untersuchungen über die Religionen und Philosopheme des innern Asiens, und deren Verbreitung, sehr problematisch scheinen. Unter der Voraussetzung, daß die heiligen Bücher alten und neuen Testaments ihren Ursprung einer höhern Eingebung verdankten, ließ sich derselben Inhalt erklären, ohne ihn auf eine anderweitige Quelle, die in einer Orientalischen Philosophie anzutreffen sey, zurückzuführen. Die Philosophie der Juden, deren die neutestamentlichen Schriftsteller erwähnen, und des Philo und Josephus, glaubte man aus der mis-

ver-

verstandenen Platonischen Philosophie, und der Verbindung derselben mit den religiösen und philosophischen Begriffen des alten Testaments herleiten zu können. Die Angaben von Philosophemen der großen orientalischen Völker, der Perser, Sinesen, Hindostaner, bey den spätern griechischen Schriftstellern, die mit jüdischen und christlichen Begriffen, auch im Ausdrucke, nicht selten zusammentreffen, aber von den Griechen, wie, nach dem Zeugniße der neuern Reisebeschreiber, von jenen Völkern selbst, eine originale Abkunft von ältern Weisen, die mehr Jahrhunderte vor der Epoche des Christenthums lebten, haben sollten, gelten den Leugnern der Orientalischen Philosophie in Palästina geradezu für unhistorisch. Der Zendavesta, die heiligen Bücher der Sinesen und Hindus, sind Producte neuerer Priesterfiction. Was in ihnen mit jüdischer und christlicher Vorstellungsart Analoges ist, ist eben so erst nach der Epoche des Christenthums durch Juden und Christen zu jenen Völkern verpflanzt worden; wie das, was der griechischen Philosophie ähnelt, durch die Griechen zu Alexander's Zeit, und nach ihm.

Das Daseyn einer Orientalischen Philosophie vor Christi Geburt, unabhängig sowohl von dem Judenthume und Christenthume, als von

von der Philosophie der Griechen, haben unter den neuern Gelehrten vorzüglich Brucker, in deßen kritischer Geschichte der Philosophie (T. II. p. 639) schon ein eigener Abschnitt: de philosophia Orientali enthalten ist, vor ihm Mosheim (Differt. hist. eccles. p. 217 sq.) und hernach Walch in Göttingen, behauptet. Da aber zur Zeit dieser Gelehrten die Exegese der Bibel noch nicht so vervollkomnert war, wie in unsern Tagen; da sie ferner in Beziehung auf die Persische Philosophie nur die fragmentarischen, unbestimten und sich widersprechenden Nachrichten späterer griechischer Schriftsteller, und die unbefriedigenden Sagen und Notizen einiger Reisebeschreiber, so wie sie Thomas Hyde in seinem Werke de religione Persarum gesammelt hatte, benutzen konten; so sah jene Behauptung freylich einer ungegründeten Vermuthung ähnlich. Porphyr (vit. Plotini cap. 16.) erwähnt einer παλαιας φιλοσοφιας, die bey der Vorstellungsart vieler Christen und anderer Kätzer zum Grunde gelegen habe. Aber diese πάλαια φιλοσοφια ließ sich auch anders deuten. Man brauchte dabey nicht gerade an eine originale orientalische Philosophie zu denken. Fabricius (Bibl. Gr. V, p. 135.) hat von einem Valentinianer Theodotus ein Fragment aufgenommen: Εκ των Θεοδοτȣ και της ανατολικης καλȣμενης διδασκαλιας — επιτομαι. Hier scheint die ανατολικη διδασκαλια ganz bestimt eine besondere morgenländische Phi-

Philosophie zu bezeichnen. Es konte aber unter derselben auch eben das Gemisch von Philosophie gemeynt seyn, das sich kurz vor und zu Christi Zeit aus der alten Hebräischen Religion und der griechischen Philosophie in Aegypten, Syrien und Palästina gebildet hatte. Noch ungültiger zum Beweise der Existenz einer Orientalischen Philosophie scheint eine Stelle des Eunapius (Vit. Aedesii p. 61), wo er von unbekannten Fremdlingen, die der Vater der Sosipatra kennen lernen wollte, sagt, sie hätten sich als ουκ αμυητους της Χαλδαικης καλουμενης σοφιας gezeigt; denn diese chaldäische Weisheit konnte eine ganz andere seyn, als die itzt sogenannte Orientalische Philosophie. Hr. Meiners hat daher nach seinem historischen Gesichtspuncte die Meynung von einer besondern Orientalischen Philosophie gar nicht ganz ohne Grund verworfen. "Die Zeugniße und Gründe", sagt er (Grundriß der Gesch. der Weltw. S. 169), "wodurch man die Wirklichkeit dieser Orientalischen Philosophie zu beweisen sucht, scheinen mir nichts weniger als genugthuend, und ich halte daher diese Philosophie für ein unhistorisches Phantom, das in's Künftige in keiner wahren Geschichte Platz finden sollte". Da er in der Folge auch die Echtheit des Zendavesta aus nicht unwichtigen, wiewohl nichts weniger als stringenten, kritischen und historischen Gründen verwarf, und er bisher, so viel ich weiß, das Resultat seiner Untersuchun-

chungen, ungeachtet der ihm gemachten Einwürfe, nicht abgeändert oder aufgegeben hat, so konte und kann auch ein Argument, das die Echtheit des Zendavesta voraussetzt, für ihn keine Beweiskraft haben. Herr Tiedemann stimt mit Herrn Meiners überein, und hat der Orientalischen Philosophie, deren Originalität er ebenfalls leugnet, keinen Platz in seiner Geschichte der speculativen Philosophie eingeräumt, außer, um mich so auszudrücken, einen negativen. Er erklärt sich hierüber folgendermaaßen (Geist der specul. Phil. B. III S. 98): "Es ist leicht zu ermessen, daß weder die Gnostiker selbst, noch ihre Zeitgenossen insgesamt, über Echtheit alt Persischer und Chaldäischer Lehren Zeugniß abzulegen im Stande sind, und daß diese Frage durch Aussagen von stärkerem Gewichte muß entschieden werden. Die Berufung dieser Schwärmer auf unleugbar untergeschobne Zoroastrische, und andre Bücher, macht ihre Behauptung alles Ansehns, und sie selbst aller Gültigkeit als Zeugen verlustig. Es ist ferner unleugbar, daß kein echtes Document, oder Zeugniß von einigem Nachdrucke über das hohe Alter der feinern Emanationstheorie bey Persern und Chaldäern vorhanden ist, und daß diese in der Platonischen Schule gelehrt ward. Das Daseyn solch einer morgenländischen Philosophie ruht demnach auf keinen einigermaaßen sichern Gründen. — "Lehren, mit neuen Zusätzen verbrämt, wenn auch die Vertheidiger gegen den Erfinder vom Hauptstoffe disputiren,

kön-

können dem unerachtet sehr gut Platonischen Ursprungs seyn". — "Sonach ist diese orientalische Philosophie kein besonderes, noch auch sorgfältig ausgearbeitetes Gebäude, oder eine besondere Philosophensecte; sie besteht bloß in wenigen zerstreuten und nichts weniger als regelmäßig geformten (alt orientalischen) Vorstellungen. Vergl. die Preisschrift des Hrn. Tiedemann: De origine Magiæ.

§. 502.

Inzwischen so viel auch mit einigem Scheine der Wahrheit gegen die historische Behauptung einer originalen Morgenländischen Philosophie vorgebracht ist und werden kann; so ist sie doch meiner Einsicht und Ueberzeugung nach durch die Fortschritte der neuern biblischen Kritik und Exegese, durch die Untersuchungen über den Zendavesta, durch die genauern und vollständigern Notizen von der Beschaffenheit der Religionen der großen Völker Asiens, der Geschichte dieser Religionen und ihrer heiligen Urkunden, die wir neuern Reisenden verdanken, durch die größere Aufklärung der ältern Geschichte des innern Asiens überhaupt, und endlich durch die sorgfältigere Entwickelung der wahren Platonischen und Aristotelischen Philoso-

so-

sophie, in denen doch zu manchen Vorstellungsarten, die der orientalischen Philosophie beygemessen werden, schlechterdings keine Veranlassung anzutreffen ist, fast ausser allem Zweifel gesetzt worden. **Erstlich**: In den ältern Hebräischen Urkunden bis auf die Zeiten des **Esdras** haben die Hebräische Religion und Philosopheme einen ganz andern Charakter, als wie sie in den biblischen Büchern nach jener Periode haben. In jenen findet man von den Vorstellungen Gottes als eines Lichtwesens; von der Finsterniß als dem Principe des Bösen im Streite mit dem Lichte; von guten und bösen Engeln; von dem Abfalle der letztern, ihrer Verdamniß, ihrem Aufenthalte in der Hölle; von einem künftigen Weltgerichte über die Guten und Bösen; von der Verderbniß des Körpers (des **Fleisches**) keine Spuren. Aus der Mosaischen Kosmogonie, sofern sie Züge der Orientalischen Philosophie enthält, kann kein Einwurf hiergegen entlehnt werden; denn bekantlich ist der Urheber und die Quelle derselben eben so zweifelhaft, wie die Zeit, wo sie mit den übrigen Mosaischen Schriften verbunden, und an die Spitze derselben gestellt wurde. Nach der angegebnen Epoche zeigen sich jene Vorstellungsarten in den biblischen Büchern, vorzüglich des neuen Testaments, so, daß man auf ihre allgemeine Verbreitung in Palästina schließen kann. Es muß

also in der Geschichte des jüdischen Volks eine Veranlassung hierzu liegen, und diese findet sich offenbar in der Verbindung der Juden mit den Persern und Chaldäern gerade zu der Zeit, wo das Zoroastrische Institut in seiner vollen Blüthe war, und sich durch das ganze östliche und südwestliche Asien fortpflanzte. Die Zoroastrischen Philosopheme treffen aber auf das genaueste mit den obigen Vorstellungsarten zusammen, und dienen sogar, den Ursprung und Sinn derselben noch weiter aufzuhellen. Daß gewiße Grundideen, z. B. von der Lichtnatur Gottes, eigentlich morgenländisch waren; daß der größte Theil des damals auch unter den Juden herschend gewordenen Aberglaubens an Reinigungsgebräuche, an Magie und Theurgie, seine Abkunft von den Persern und Chaldäern, und insbesondre aus dem Zoroastrischen Institute hatte, wird selbst von den entschiedensten Leugnern der Orientalischen Philosophie zugestanden. Warum sollten also nicht andere religiöse und philosophische Ideen, die vorher den Juden nicht eigenthümlich waren, die man aber kurz vor und während Christi Epoche gänge und gäbe antrifft, und die mit der Zoroastrischen Lehre dieselben sind, eben in dieser ihre Quelle haben? **Zweytens:** Die gänzliche Unechtheit des neuerlich erschienenen Zend-

ave-

avesta ist nicht erwiesen. Im Gegentheile kann man wohl als ausgemacht annehmen, daß dabey wirklich ursprünglich Zoroastrische Ideen zum Grunde liegen, wenn auch keine einzige Originalschrift des Zoroaster selbst darin enthalten seyn sollte. Züverlässigen historischen Datis nach kann man die Entstehung des Zoroastrischen Instituts in die Zeiten des Cyaxares Königs von Medien setzen. Sie gieng also lange vor der Platonischen Philosophie her, und die Zoroastrischen Philosopheme mußten der Natur der Sache nach durch den Aufenthalt von Juden in Babylon, und durch den Feldzug des Kambyses, weit früher in Palästina bekant werden, als die Philosophie der Griechen, namentlich die Platonische, es werden konte Drittens: Es lassen sich zwar in der Platonischen Philosophie Vorstellungsarten auffinden, die mit den Orientalischen Philosophemen eine entfernte Aehnlichkeit haben, oder den Keim zu denselben dargeboten haben könten. Besonders enthält der Timäus des Plato Manches, was sich allenfalls dahin ziehen läßt, wie denn überhaupt aus diesem Dialoge vorzüglich die Hauptfäden zu dem nachherigen Neoplatonismus genommen sind. So scheint im Platonischen Systeme die rohe der ursprünglichen Materie einwohnende in unordentlicher zerstörender Be-

 we-

wegung sich äussernde Weltseele, aus der, sofern sie auch zum Körper des Menschen gehört, Plato das sittliche Verderbniß herleitete, mit der Lehre der Orientalischen Philosophie von der Bösartigkeit der Materie überhaupt, und auch des menschlichen Körpers als solchen, analog zu seyn. Aus der Gottheit läßt Plato die gute Weltseele hervorgehn; sie ist der Quell aller vernünftigen Dämonen in den Gestirnen, der Genien, und der Seelen der Menschen; der Grund aller Ordnung und Zweckmässigkeit in der Natur. Hier könte man die Veranlassung zu der Emanationstheorie des Morgenlandes, selbst zu der Dämonologie desselben, anzutreffen vermeynen, die durch die feurigere Phantasie der Asiaten nur erweitert sey. Plato redet auch, wie die mythischen Philosopheme des Orients, von gefallenen Geistern, die im Stande der Büssung lebten, und darum in materielle Körper gebannt wären, wo sie nur durch Selbsterhebung zur Vernunftwürde, und beharrlichen Kampf gegen die sinnlichen Begierden, als Wirkungen der Materie, ihren angestamten göttlichen Adel wieder erlangen könten. In der That ist auch der Beytrag gar nicht zu verkennen, den die Platonische Philosophie zu dem Gnosticismus der Juden, hauptsächlich wie er sich in den Werken des Philo und Josephus zeigt, hergab. Beyde Schriftsteller reden so-

gar

gar ausdrücklich von der Platonischen Philosophie, wiewohl sie dieselbe seltsam genug misdeuteten. Daß der Platonismus gar keinen Antheil an der Jüdischen Philosophie gehabt habe, wird auch Niemand behaupten wollen, ob jener ihn gleich erst später, und schwerlich auf eine bemerkliche Weise lange vor Christi Epoche erhielt. Allein daß die Gnosis lediglich aus dem Misverstande des Platonismus, und der Vermischung desselben mit der hergebrachten religiösen Vorstellungsart, welche die gelehrten Juden aus ihren heiligen Büchern schöpften, entsprungen sey; daß eine originale im Morgenlande schon vorher verbreitete Philosophie gar keinen Antheil daran habe; wird durch das Obige nicht nur nicht erwiesen, sondern hat auch sehr trifftige historische Gründe wider sich. Die Analogie, die man zwischen Platonischen und den damals in Aegypten, Syrien und Palästina herschenden Philosophemen entdeckt haben will, verschwindet bey genauerer Beleuchtung zum großen Theile, und es bleibt eine sehr wesentliche Differenz übrig. Die orientalische Vorstellung von zwey Urprincipien des Guten und Bösen, die mit einander im Streite begriffen sind, und von denen nach einer gewißen Periode jenes siegen werde, unter den Bildern des Lichtes und der Finsterniß, ist dem Plato fremde. Die Meynung

 von

von der Lichtnatur Gottes wird ihm von einigen neuern Geschichtforschern der Philosophie nur untergeschoben, und die rohe Materie, das Princip des Bösen, hat er sich nie unter dem Bilde der Finsterniß gedacht. Die rohe Materie ist zwar nach dem Platonischen Systeme beständig mit der Gottheit, dem guten Principe, im Kampfe begriffen; sie ist der unvertilgbare Quell aller Unordnung und Zerstörung. Daß aber jener Kampf einmal ein Ende nehmen, und das gute Princip entscheidend siegen werde, woraus im Gnosticismus noch manche andere Bilder und Träume von großen Ereignißen der Zukunft fließen, davon ist im Platonismus keine Spur wahrzunehmen. Die Materie ist nach Plato mit der Gottheit gleich ewig. Diese letztere kann nur das Gute wollen und hervorbringen; sie kann also nie als der Grund der Materie, des Princips des Bösen, gedacht werden; vielmehr ist ihre Wirksamkeit der Wirksamkeit der Materie entgegengesetzt. In der Orientalischen Philosophie ist ursprünglich alles Vorhandene, und folglich auch die Materie, aus der Gottheit emanirt. Die Materie ist der äusserste, von der Gottheit entfernteste, und daher der unvollkommenste Ausfluß. Daß sie verderbt werden konnte, und wirklich verderbt wurde, wird auch durch einen bildlichen Mythus erklärt. Dämonen, vom Ormuzd, dem Urquelle des Lichts, rein und

und vollkommen geschaffen, beneideten die Herrlichkeit ihres Schöpfers, fielen von ihm ab, verfinsterten sich; ihre Empörung gegen Ormuzd veranlaßte einen Kampf der himmlischen Heerschaaren, in welchem sie besiegt, und in die Tiefen des Abgrunds verworfen wurden. Hierher trugen jene verworfenen Dämonen ihr moralisches Verderbniß mit sich, und verbreiteten es. So entsteht das Böse und Uebel in der Welt theils durch die Unvollkommenheit der Materie, theils durch die Wirkungen böser Geister. Der Wohnsitz der bösen Geister, den die Orientalische Philosophie Hölle (Gehenna) nennt, und unter den Bildern, unter welchen sie ihn vorstellt, so wie ein besondrer Ort des Aufenthalts der guten Geister (Himmel), sind dem Plato ganz unbekant. Ein Mythus von dem Sündenfalle ursprünglich seliger Dämonen komt zwar auch in der Platonischen Philosophie vor, und wird in dieser zum Erklärungsgrunde gebraucht, warum die menschlichen Seelen, die vorher unter den Dämonen lebten, in sterbliche Leiber verbannt wurden. Aber da Plato diesen Mythus nur als Schlußstein für sein philosophisches Gebäude braucht, und nur mit wenig Zügen berührt, anstatt daß er in der Orientalischen Philosophie völlig ausgebildet erscheint; so ist es wahrscheinlicher, daß Plato selbst ihn aus einer alten orientalischen Sage, die ihm zukam (und auf eine alte Sage

 beruft

beruft er sich dabey wirklich) entlehnte, als daß er eine Platonische Erfindung war, die hernach im Oriente zu einer vollständigen mythischen Dämonologie umgeformt wurde. Die ganze Vorstellung von der Gottheit auf ihrem Throne, umgeben von Schaaren höherer und niederer Engel, hat an sich selbst das orientalische Gepräge; sie ist dem Bilde eines asiatischen Despoten in seiner Pracht, von den Großen seines Hofs umringt, völlig analog. In der griechischen Philosophie konnte ein solches Bild von der Gottheit gar nicht entstehen, weil die politische Verfassung und Denkart der Griechen gar nicht darauf führte. Es findet demnach eine sehr auffallende Verschiedenheit zwischen der Platonischen Philosophie und der Orientalischen statt. Gesetzt aber auch, daß wirklich der Platonismus allein, in Verbindung mit den Religionsbegriffen der Hebräer, den sogenannten Gnosticismus erzeugt habe; so würde doch eben die sonderbare Ausartung der Platonischen Vorstellungsart im Oriente noch einer Erklärung bedürfen. Denn in den ältern Hebräischen Ideen liegt der Grund dazu nicht. Daß aber einzelne Köpfe, welche die Platonische Philosophie studirten, und sie auf ihre vaterländischen Religionsbegriffe übertrugen, jene so arg misverstanden, oder ganz willkührlich so verändert und entstellt haben sollten, ist doch gar nicht wahrscheinlich. Hingegen läßt es sich wohl

den-

denken, daß gewiße Aehnlichkeiten des Platonismus mit Orientalischen Philosophemen, einzelne Köpfe bewogen, beyde zusammenzuschmelzen, jenen nach diesen, und diese nach jenem zu modificiren, und sogar beyden dieselbe Quelle anzuweisen, wie denn wirklich Philo behauptete und zu erweisen suchte, Plato habe seine Weißheit vom Moses erborgt. Auf diesem Wege wird die Entstehung jenes merkwürdigen philosophischen Amalgama, Gnosticismus genannt, völlig begreiflich. Dazu kömt noch das historische Argument, daß die jüdischen Schriftsteller dieser Zeit, und auch die ältesten Kirchenväter, einstimmig und als von einer anerkannten und nicht zu bezweifelnden Thatsache, von der διδασκαλια, der γνωσις, als einer Lehre, die aus dem Oriente ihrem wesentlichen Charakter nach abstamme, reden, ob sie gleich auch den Einfluß des Platonismus auf dieselbe nicht ableugnen.

S. T. C. *Tychsen* Commentt. de religionum Zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis, in den Commentatt. Soc. Sc. Goting. Voll. XI et XII. Vergl. Ueber die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bey den Kabbalisten. Oder Beantwortung der von der Gesellschaft der Alterthümer in Cassel aufgegebnen Preisfrage: ob die Lehre der Kabbalisten von der Emanation aller Dinge aus Gottes eignem Wesen,

Vorstellungsarten veranlaßte. Erst hundert Jahre nach der Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft kam Esdras, späterhin Nehemias, mit neuen Colonisten aus Persien nach Jerusalem. Der berühmte jüdische Weise Hillel wanderte von Babylon ebendahin. Die Chaldäische Paraphrase des Gesetzes von Onkelos aus Babylon ward von allen Juden angenommen. — Endlich ist nicht zu vergessen, daß die Zoroastrischen Philosopheme sich nicht in ihrer ursprünglichen Reinigkeit bey den Juden erhielten, auch nicht die hergebrachte Religion dieser verdrängten, sondern nur die hergebrachte religiöse und philosophische Denkart der Juden modificirten, so wie sie wieder von dieser Modificationen empfingen.

§. 503.

Nach den bisherigen historischkritischen Erörterungen lassen sich die Philosopheme, die man Orientalische nennen kann, und die im Zeitalter vor und nach Christi Geburt auf die religiöse und philosophische Denkart der Juden einwirkten, in folgender allgemeinen Uebersicht darstellen. **Erstlich: Gott ist das Licht, und wohnt im reinsten Lichte.** Man hat zwar schon in den ältern Büchern der Hebräer diesen Begriff von Jehovah zu finden vermeynt, aber,

aber, wie neuere Ausleger gezeigt haben, mit Unrecht; ähnliche Ausdrücke haben dort eine ganz andere Bedeutung. Wohl aber komt jene Vorstellung in den spätern Hebräischen Büchern vor, bey deren Verfassern schon eine Bekantschaft mit Zoroastrischen Ideen mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann, oder wirkliche historische Thatsache ist. Zweytens: **Es giebt zwey entgegengesetzte Urprincipien alles Vorhandenen, ein Princip des Guten (Ormuzd), und ein Princip des Bösen (Ahriman).** In der ursprünglichen Hebräischen Religion war diese Lehre nicht enthalten; sie ist erst aus der Persischen Philosophie später hineingetragen. Vergleicht man die Prädicate, welche die spätern jüdischen Schriftsteller den bösen Engeln und ihrem Fürsten (Satan, Asmodi, Samael) beylegen, so ist die Uebereinstimmung mit der Lehre der Magier in die Augen fallend. Ahriman heißt in den Zendbüchern der Vater der Lügen, der Fürst der Finsterniß, der Urheber des Todes und Verderbens, die Schlange, der auf der Erde unter den Menschen herumschleichende Verführer, der Peiniger der Frommen. Er hat ganze Schaaren böser Genien in seinem Dienste, die physisches und moralisches Unheil, Krankheiten an Menschen und Thieren, verbreiten. Aber sein Reich wird nur eine gewiße Zeit dauern, dann wird er überwältigt werden,

und

und das gute Princip wird siegen. Aehnliche Begriffe und Bilder gewähren die spätern jüdischen Schriftsteller ebenfalls, nur mit dem Unterschiede, daß jene alle dem Monotheism der Juden accommodirt sind. Drittens ist der Orientalischen Philosophie eine bestimte Dämonologie eigenthümlich. Freylich kennen schon die ältesten Hebräer Diener des Jehovah, Engel; der Begriff gehörte zu ihrer ältesten Religion. Allein von einer Rangordnung unter den Engeln, von ihren verschiedenen Namen und Geschäfften, wissen sie nichts, so wie sie überhaupt über die Geisterwelt nicht speculirten. Hingegen bey den Schriftstellern der Juden aus der Epoche nach dem Babylonischen Exile kommen häufig sieben Engel oder Geister vor, die am Throne der Gottheit stehn; eine Wache himlischer Heerschaaren; Schutzengel über einzelne Länder, und Engel des Verderbens, die über einzelnen Ländern und Städten schweben; auch Namen und Geschäffte besonderer Engel, in deren Erfindung und Vertheilung sich die spätern Rabbinen ganz dem Spiele der Phantasie überließen. Jene sieben Engel am Throne Gottes sind offenbar die sieben Amshaspands der Magier, so wie die Schutzengel der Länder mit den sieben Vorstehern der Erdgegenden, und die Myriaden von Engeln beym Daniel u. a. mit der unermeßlichen Menge der Genien beym Zoroaster zusammentreffen. Es bedarf

darf übrigens wohl kaum einer Erinnerung, daß die Juden hierin nicht der Persischen Tradition strenge getreu blieben; sie entlehnten aus dieser nur die Hauptidee, die sie nachher auf mannichfaltige Weise ausspannen und abänderten. Viertens: **In der Orientalischen Philosophie herschte die Meynung von einer bestimten Epoche der Dauer der Welt.** Die Zendbücher rechnen von der Erschaffung des Menschen an sechstausend Jahre, während welcher das böse Princip mit dem Guten kämpfen werde; nach dieser Periode nehmen sie noch andere dreytausend Jahre an (S. **Lehrbuch** Th. I. S. 76). Eben so hegten die Juden die Meynung, die Welt werde sechstausend Jahre dauern, wovon zweytausend vor dem Mosaischen Gesetze verflossen wären, zwey tausend unter der Herschaft desselben, und zwey tausend unter dem **Messias** verfließen würden. Alsdenn folge das Reich des Messias überhaupt, was dieselbe Idee mit der Zoroastrischen von Ormuzd ist, der nach der Besiegung des Ahriman mit allen Frommen in der Seligkeit des Himmels leben werde. Fünftens: **Die Orientalische Philosophie hatte eigenthümliche Lehren über den Zustand nach dem Tode.** Sie spricht von der Auferweckung der Todten, von einem feyerlichen Weltgerichte, von künftigen Belohnungen

und

und Strafen im Himmel und in der Hölle. Die ältern Hebräischen Schriftsteller wissen von einem künftigen Leben nichts. Sie reden höchstens von einem Todtenreiche in dunkeln sehr unbestimten Bildern. Aber bey den spätern Propheten, dem Ezechiel, Daniel, stößt man schon auf jene Vorstellungsarten, und zu Christi Zeit waren sie in Judäa allgemein aufgenommen. Inzwischen wichen die Juden in ihren Meynungen hierüber sehr von einander ab. Sie verknüpften und vermischten damit ihre einheimischen religiösen Begriffe. Aber der Einfluß der Zoroastrischen Philosophie auf ihre Denkart ist gleichwohl unverkennbar. Es erhellt derselbe aus einzelnen völlig Zoroastrischen Bildern von der Art der Führung der Seelen in's Paradies oder in die Hölle, von der Wohnung der Guten im Lichte, in der seligen Gemeinschaft mit Gott und den Engeln, die im Zendavesta häufig gebraucht werden. **Sechstens:** Selbst manche einzelne **philosophische Mythen** und **Bilder**, die bey den Juden angetroffen werden, haben ihren Ursprung in der Orientalischen Philosophie. Das Honover des Zendavesta, durch welches Ormuzd alles erschuf, älter als alle erschaffene Dinge, und das bisweilen als von der Gottheit verschieden beschrieben wird, ist dieselbe Idee mit dem λογος beym Philo, der σοφια des Verfaßers des Buchs von der Weißheit

Sa-

Salomo's, und dem Siraciden, nur daß Philo mehr platonisirt. Die Eintheilung der Welt in die geistige und sichtbare, die in der Folge die spätern Gnostiker und vorzüglich die Kabbalisten zu einem so sonderbaren Systeme erweiterten, hat offenbar im Orientalismus ihre ersten Keime. Nicht minder der Adam Kadmon der Rabbinen, und der himlische Mensch (ουρανιος ανθρωπος) des Philo. Der Zendavesta redet von einem Kajamors, dem ersten Menschen, der drey tausend Jahre im Himmel existirte, bevor er auf die Erde herabgesandt wurde. Die Juden benutzten hernach die Phantasie zur Personification der intelligibeln Welt. In den Zendbüchern wird eines Berges Albors erwähnt, des Wohnsitzes der Götter, von welchem der Quell Arduisur, der von Ormuzd ausgehe, herabströme, und in sieben Canälen die ganze Erde bewässere. Aehnliche Bilder von einem Berge der Götter gegen Norden haben Jesaias (Kap. XIV, 13.) und Ezechiel (Kap. XXVIII, 14.). Der letzte redet auch von einer Quelle, die aus dem Heiligthume entspringe, und den See Asphaltis versüßen werde. Merkwürdig ist endlich auch noch die jüdische Dichtung von einem Hahn oder Vogel, der auf dem Boden einherschreite, und sein Haupt in die Wolken erhebe, sofern auch hier eine Zusammenstim-

mung mit den himlischen Vögeln in den Zendbüchern statt findet.

S. *Tychsen* Comment. de religionum Zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis Vol. XII. Comm. Soc. Gotting. p. 7. sq. wo auch die Beweisstellen aus dem Zendavesta und den biblischen Büchern angeführt sind.

§. 504.

Bey der Meinung, welche das jüdische Volk von seinem vorzüglichen Werthe im Verhältnisse zu andern Nationen, und von seiner einheimischen Religion hatte, auf deren ausschließendem Besitze, als der einzigen wahrhaft göttlichen Religion, es jenen Vorzug gründete, konte es nicht anders seyn, als daß es die Philosopheme, welche es von Persern und Griechen aufnahm, auf seine eigenen Religionsbegriffe bezog, und sie nur als Erläuterungsmittel von diesen betrachtete. Die gesamte Philosophie der Juden war im eigentlichen Sinne eine Religionsphilosophie, die dadurch ihr besonderes Gepräge erhielt, daß sie bey der Speculation über den Inhalt ihrer Religion ausländische Philosopheme anwandten, nach denselben ihre heiligen Bücher er-

erklärten, und daraus mit Hülfe jener eine Religionstheorie abstrahirten. Eine Einstimmigkeit war hierbey weder in den Begriffen und Grundsätzen, noch auch in der Art des Verfahrens zu erwarten. Daher hatten sich auch die sogenannten jüdischen Schriftgelehrten in mehrere Parteyen geschieden, die in ihren religiösen und philosophischen Meynungen gar sehr von einander abwichen, und von denen die **Pharisäer**, die **Sadducäer**, und die **Essener** und **Therapeuten** die berühmtesten sind. Ueber den historischen Ursprung dieser Secten läßt sich nichts Gewißes festsetzen; sie entstanden nach und nach durch die lebhaftere Theilnahme der Juden an der Erhaltung ihrer gesetzlichen Religionsverfassung; und durch die verschiedenen Erklärungsarten derselben, die ihrer Natur nach bald Streitigkeiten und Parteyen erzeugten. Der Hauptinhalt der Lehre der **Pharisäer** war: **Erstlich**: Nicht bloß die Mosaischen geschriebenen Gesetze sind verbindlich, sondern es giebt auch eine mündliche göttliche Tradition, die ebenfalls beobachtet werden muß. Diese hat Gott durch einen Engel auf dem Berge Sinai dem Moses mitgetheilt, und sie ist von ihm mündlich auf die Nachkommen fortgepflanzt worden. **Zweytens**: Der Mensch kann dem zwiefachen schriftlichen und mündlichen Gesetze Gottes nicht bloß genug thun, sondern er kann auch noch mehr leisten, als es fo-

dert, und dadurch sich ein überfließendes Verdienst erwerben. In diesem Satze vornämlich liegt der wahre Geist des Pharisäismus. Drittens: Der Mensch kann sich von einer Sündenschuld selbst befreyen, und diese abverdienen theils durch strenge Befolgung des Gesetzes, theils durch Fasten, Almosen, Waschen, Opfer, Gebete, Lustrationen (selbst nach dem Tode). Viertens: Der Wille des Menschen ist frey, und daraus wird gefolgert, daß für den moralischen Werth des Menschen nur die wirkliche äußere Handlung desselben in Betrachtung komt, nicht die innere Gesinnung des Herzens. Fünftens: Es giebt einen Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde; eine göttliche Vorsehung, und diese ist das Schikfsal. Gleichwohl besteht damit die Freyheit des Menschen insofern, daß die Vorsehung die Umstände herbeyführt, auch auf die Gemüther der Menschen einwirkt, und zu den Willensbestimmungen concurrirt, aber ihnen doch die eigene Wahl des Guten oder Bösen anheimstellt. Sechstens: Die guten Handlungen werden in einem künftigen Zustande belohnt, und die bösen bestraft in einem Orte der Qualen unter der Erde. Der Geist ist unsterblich, und dauert ohne Körper fort. Aber es ist eine Auferstehung auch der Leiber zu erwarten. Zu was für einem heuchlerischen unmoralischen Lebenswandel diese Grundsätze führen

muß-

mußten und wirklich führten, und wie nachdrücklich Christus deswegen gegen die Pharisäische Lehre eiferte, ist aus dem Neuen Testamente bekannt genug. Zu der Partey der Pharisäer gehörte unter andern auch Josephus.

Ausser den Büchern des N. T., besonders den Evangelien, sind auch die Werke des Josephus zur Kentniß der Pharisäischen Lehren die besten Quellen. S. Ioseph. Ant. jud. XIII, 9. XVIII, 1—2. De Bello jud. II, 7. 8. sq. Vergl. *Bruckeri* hist. crit. Philos. T. II, p. 750 sq. *Basnage* hist. des Iuifs liv. II ch. 18. Da die Philosophie der Juden vom Nachdenken über ihr Religionsgesetz ausgieng, die Schiksale des Volks und die Zeitumstände dazu besonders antrieben, so war die vorzügliche Richtung jener auf die Bearbeitung der Moral natürlich. „Aus der Epoche nach dem babylonischen Exile bis auf Christum sind die Sammlungen moralischer Lehren und Geschichten, die wir an dem Buche Hiob, das wohl nicht so alt ist, wie die Exegeten ehedem glaubten, den Sprüchwörtern, dem Prediger, dem Buche der Weißheit, dem Buche Judith, Tobias, besitzen. Es sind in ihnen auch Spuren fremder Philosophie wahrzunehmen. S. z. B. *Bruckeri* Differt. de vestigiis philosophiae Alexandrinae in *libro sapientiae*, in den Miscellan. philos. (Aug. Vindel. 1748. 8.). Cf. Eichhorn's Einleitung in's Alte Testament

B. III. Ebendeß. Einleitung in die Apokryphischen Büchern des A. T. — *Stäudlin* theolog. moral. Hebr. ante Christum historia p. 17 sq. Zu den ältern jüdischen Moralisten gehören auch die beyden berühmten jüdischen Lehrer Hillel und Schamai im nächsten Jahrhunderte vor C. Geb. von denen noch viele moralische Sentenzen in den Büchern des Talmud aufbewahrt sind. Daß auch unter den Juden verschiedene Moralsysteme entstanden, wie unter den Griechen, war eine natürliche Folge der Dialektik der praktischen Vernunft. So hatte der Pharisäismus wohl seinen Grund in einem Misverstande der Willensfreyheit des Menschen. Die innern Gesinnungen sind frey; der moralische Werth hängt nur von den wirklichen Handlungen ab. Nun ward die Moralität nicht von dem Pharisäern einem subjectiven Pflichtgesetze der Vernunft unterworfen, und durch dieses allein bestimt; sondern einem äussern objectiven statutarischen Gesetze Gottes, das durch mündliche Ueberlieferung von Moses auf die spätern Zeiten vererbt sey. Dieses auf mündlicher Tradition beruhende Gesetz machte, wie das geschriebene Mosaische, lediglich einen äussern Frohndienst Gottes zur Pflicht, bey dem das Herz sehr böse seyn konte. Die Pharisäer schränkten daher alle Religiosität, wie alle Tugend, auf äussere dem Gesetze gemäße Werke ein, und die Scheinheiligkeit war zum moralischen Verdienste hinlänglich. Hieraus gieng der ungeheure

Wahn

Wahn hervor, der auch in spätern Zeiten in der katholischen christlichen Kirche herschend war, daß man mehr leisten könne, als man dem Gesetze schuldig sey, und dadurch gleichsam einen Schatz von guten Werken für einen beliebigen Gebrauch zurücklegen könne. Es konte zwar nicht fehlen; denn die Natur der praktischen Vernunft selbst brachte es mit sich; daß andere die Sophisterey entdeckten, womit hier die Vernunft sich selbst gröblich betrog. Nichts desto weniger blieben die Pharisäer die Haupkpartey unter den Juden, und ihre Grundsätze werden bis auf den heutigen Tag von vielen Juden befolgt, weil sie mit dem Charakter des jüdischen Kirchenglaubens zusammenstimmen, und den Neigungen gefälliger sind. Ein Jude kann dabey ein sehr unmoralischer Mensch dem Herzen nach, und doch in seinem und seiner Glaubensgenossen Urtheile, so ferne nach Pharisäischen Principien geurtheilt wird, sehr religiös und fromm seyn. Er kann dem natürlichen Hange zum Bösen folgen, und doch sicher sich wähnen, daß er dabey in seinem Verhältniße zur Gottheit, wenn er nur die Vorschriften des Gesetzes äußerlich beobachtet, weder in dieser, noch in einer andern Welt etwas verlieren werde.

Um das sogenannte mündliche Gesetz des Moses der Vergessenheit zu entziehen, und vor willkührlichen Veränderungen zu be-

wahren, scheint es schon früh ebenfalls schriftlich verfaßt worden zu seyn. Hieraus ist der Talmud entstanden. Rabbi Jehuda sammelte um die Mitte des zweyten Jahrhunderts, was dahin gehöriges an mündlichen Ueberlieferungen und in einzelnen Schriften vorhanden war. Dies macht die sogenannte Mischna aus, den eigentlichen Text des Talmud. Das Werk wurde angefangen um das Jahr 150 p. C. n., und um das Jahr 180 vollendet. Hierzu kamen nun mancherley Commentare. Diese wurden späterhin ebenfalls unter dem Namen Gemara gesammelt. Eine Samlung wurde zu Jerusalem unterzeichnet um das Jahr 230 (der Talmud von Jerusalem); eine andere zu Babylon um das Jahr 506. (der Talmud von Babylon). Ueber die Literatur des Talmud S. *Wolf* Bibl. Hebr. II. p. 658 — 913. Im Talmud sind die besondern Pharisäischen Vorschriften von Religionsgebräuchen, Sühnungsmitteln, umständlich verzeichnet. Vergl. Eisenmenger's entdecktes Judenthum. Die Begriffe der Pharisäer vom Zustande nach dem Tode hat Hr. Flügge genauer erörtert in der Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit u. w. Th. I. S. 229.

§. 505.

Der Partey der Pharisäer waren die Sadducäer entgegengesetzt. Nach den Angaben der

der Talmudisten stammten sie von einem Zadocki her, einem Schüler des Antigonus Sochaeus, der drey Jahrhunderte vor Christi Geburt lebte, und die schon damals gangbaren nachher Pharisäischen Lehren zuerst verwarf. Ihre Grundsätze waren diese: **Erstlich**: Nur das schriftliche Mosaische Gesetz ist verbindlich; nicht das dem Moses angeblich von einem Engel mitgetheilte und mündlich fortgepflanzte. Dieses letztere ist eine menschliche Erfindung und ein ungültiger Zusatz. Um diesen Satz drehte sich hauptsächlich der Streit zwischen den Sadducäern und Pharisäern herum. **Zweytens**: Die Seele dauert nach diesem Leben nicht fort, sondern stirbt mit dem Körper (ψυχης την διαμονην αναιρεσι. Ioseph. de bello jud. II, 12). Es existiren also auch keine Engel oder Geister für sich. Es giebt auch keine Auferstehung der Todten. **Drittens**: Eine Belohnung guter Handlungen, und eine Bestrafung böser, findet weiter nicht statt, als sofern sie schon in diesem Leben erfolgt (τας καθ' ἁδε τιμωριας και τιμας αναιρεσι). **Viertens**: Es giebt kein Schiksal, sondern alles ist in der Gewalt des Menschen, und er ist der Urheber seines Glücks, wie seines Unglücks (την ειμαρμενην παντατπασιν αναιρεσι, και τον Θεον εξω τε δραν τι κακον η εφοραν τιθενται). Der Einfluß dieser Grundsätze

 zeigte

zeigte sich besonders in einer ernsten finstern Lebensart und einer richterlichen Strenge gegen Verbrechen. Ueberhaupt drückten sie eine feste Anhänglichkeit an dem Buchstaben des Mosaischen Gesetzes aus. Nach dem Zeugniße des Josephus war mehr die gebildetere und reichere Classe der Juden dem Sadducäismus ergeben; dahingegen der große Haufen den Pharisäern geneigter war. Mit den Sadducäern dürfen die Karaiten nicht verwechselt werden. Diese verwarfen zwar auch das mündliche Gesetz, und jede allegorische Auslegungsart; sie verwiesen auf den Buchstaben des schriftlichen Gesetzes; allein sie glaubten Unsterblichkeit der Seele, welche die Sadducäer leugneten, und einen Zustand der Vergeltung des Guten und Bösen nach dem Tode im Himmel, einem Paradiese der Geister, oder in der Hölle.

Bruckeri hist. crit. philos. T. II. p. 712 sq.

§. 506.

Ungleich merkwürdiger als jene beyden charakterisirten jüdischen Secten sind die Essener (oder, wie sie Philo nennt, Essäer) und die Therapeuten, theils weil in ihren Lehren die Verbindung griechischer und orientalischer Philoso-

losopheme mit ursprünglich Hebräischen Ideen sich am deutlichsten offenbart, theils wegen ihres Zusammenhanges mit dem historischen Ursprunge des Christenthums, vornämlich der Moral desselben. Wie bey jenen Secten, so ist auch bey diesen die Geschichte ihrer Entstehung dunkel und unzuverlässig. Wahrscheinlich bildete sie sich zuerst bey der jüdischen Colonie in Aegypten, die nach den Verwüstungen der Assyrer dorthin geflohn war, in einsamen wüsten Gegenden Aegyptens und des angrenzenden Arabiens zerstreut lebte, und da es ihr an dem Kanon und den Hülfsmitteln zur Fortsetzung des väterlichen Gottesdienstes fehlte, den Abgang dieses durch eine strengere moralische Lebensart ersetzen zu müssen glaubte. Es erhellt dieses daher, daß bey den Essenern und Therapeuten sich zuerst der Hang zur Einsiedeley und zum Mönchthume äusserte, der hernach so weit um sich griff, und in einen so ausserordentlichen Fanaticismus überging. In der Folge kamen diese Juden mit den Aegyptiern in nähere Verhältniße, zumal seitdem Alexander der Grosse und Ptolemäus Lagi von neuem jüdische Colonien nach Aegypten führten, um die Stadt Alexandria zu bevölkern. Hier wurden sie mit griechischer Philosophie bekannt, vorzüglich mit dem Pythagoreismus in seiner spätern Ausartung und dem Platonismus, wodurch ihre religiöse und philoso-

losophische Denkart einen bestimtern Charakter, und einen gewißen systematischen Zusammenhang erhielt. Ptolemäus Philadelphus gab den Juden in Aegypten die Freyheit in ihr Vaterland zurückzukehren, wenn sie wollten. Hier mögen denn auch manche von den Essenern nach Palästina zurückgekommen seyn, die, da sie sich in ihren Grundsätzen und in ihrer Lebensart wesentlich von dem großen Haufen, den Pharisäern und Sadducäern, unterschieden, eine eigene Partey ausmachten, die übrigens an Zahl, zum mindesten in Palästina, wohl von allen die schwächste war. Sowohl Josephus, als Philo, haben die Grundsätze und Lebensweise der Essener ausführlich beschrieben, der leztere mit einer Vorliebe, die beynahe berechtigt, ihn selbst zu ihrer Partey zu zählen. In der Hauptsache stimmen beyde Schriftsteller mit einander überein. Ueberhaupt unterschieden sich die Essener dadurch, daß einige bloß auf das Praktische drangen, und die Speculation verwarfen, oder beseitigen zu müssen glaubten, ausser sofern sie für die Praxis schlechthin nothwendig sey; andere hingegen auch der Speculation einen Werth zugestanden, und ihr eifrig nachhiengen. Der charakteristische Grundsaz jener war: Gott könne nur im Geiste und in der Wahrheit verehrt werden, durch Tugend des Herzens, nicht durch Opfer und äussere Gebräuche. Die

Tu-

Tugend aber sey die reine uneigennützige Liebe Gottes und des Nächsten. Daher verbannten sie die Opfer, und das ganze Ceremonienwesen, was das schriftliche Mosaische Gesetz sowohl als das mündliche zur Pflicht machten. Jeder siebente Tag war ihnen heilig; an diesem versammelten sie sich in Synagogen, in stiller Ruhe und Ordnung, wo sie feyerliche Hymnen zur Ehre der Gottheit sangen, und die Alten der Jugend die heiligen Urkunden nach einer allegorischen Auslegungsweise erklärten. Bruderliebe, Frugalität, Enthaltung von aller Wohllüst, Wahrhaftigkeit und Redlichkeit, die nie täuschte (auch ohne Eidesleistung, als welche verboten war), Ehrerbietung der Jugend gegen die Alten, Reinlichkeit, Arbeitsamkeit, Geduld und Standhaftigkeit im Leiden, unerschütterliche selbst durch ausgesuchte Qualen erboster Widersacher nicht zu beugende Festigkeit in Behauptung ihrer Grundsätze und ihres sittlichen Charakters; das waren die edeln und schönen Züge, wodurch sich die Essener auszeichneten. Sie verwarfen ferner alle Ungleichheit der Menschen durch Rang und Stand, alle Oberherrschaft und Knechtschaft, als dem Gesetze der Natur widerstreitend, nach welchem alle Menschen gleich frey seyen, und die statt gegenseitiger Liebe und Wohlwollen, gegenseitige Abneigung und Haß erzeugten. Die Ehe verwarfen sie zwar nicht schlechthin;

aber

aber sie erklärten doch den Coelibat für heiliger; auch schlossen sie von dem Zwecke jener den Genuß der Wohllust aus; ihr Zweck dürfe nur die Fortpflanzung des Geschlechts seyn. Was insbesondr: das Studium der Philosophie betrifft, so hielten sie die Logik und Dialektik für überflüssig zur Tugend; die Metaphysik, ausser so weit sie vom Daseyn Gottes und der Erschaffung der Welt unterrichtete, blieb denen überlassen, die für solche Forschungen besonderes Talent und Neigung hatten; ihr Hauptstudium war die praktische Moral als die einzige Lehre des echten Gottesdienstes. Die andere Partey der Essener, die mehr in der Speculation lebte, als die bisher geschilderte, bekam eben hiervon den unterscheidenden Namen der Therapeuten. Sie war am zahlreichsten in Aegypten, vorzüglich in der Nähe von Alexandria. Sie zeichnete sich durch den Hang zur mystischen Contemplation und Verehrung der Gottheit aus. Daher lebten die Anhänger derselben einsam in Einsiedeleyen, Gärten, Dörfern und Landhäusern, und vermieden das Getümmel der Städte und die Gesellschaft überhaupt, nicht sowohl aus einem gewißen Menschenhasse, als um nicht mit Leuten von ungleicher Art zu denken und zu handeln zusammenzustoßen. Sie überließen sich einzeln in kleinen dazu bestimten Häusern (Kapellen) der Meditation über das Gesetz, die Weissagun-

gungen der Propheten und die Psalmen, und verloren sich in allegorische Erklärungen, deren Ausschweifendes in der Art ihrer contemplativen Studien zu suchen ist. Um für die Meditation desto fähiger zu werden, beobachteten sie nicht nur eine sehr strenge Frugalität und Mäßigkeit, sondern auch häufige Fasten. An jedem siebenten Tage hielten sie gottesdienstliche Versammlungen, wo der Aelteste von ihnen über einen Gegenstand der Religion öffentlich redete. Ausser der Ehrfurcht, die sie dem Alter weihten, erkannten sie ebenfalls keinen Unterschied des Ranges und Standes, und erklärten Herrschaft und Knechtschaft als der Natur zuwider. Zuweilen stellten sie gemeinschaftliche Mahle an, sogenannte Liebesmahle, wobey Hymnen gesungen, und religiöse Unterredungen gepflogen wurden.

Die classischen Stellen über die Essener sind beym *Ioseph.* de bello jud. II, 12. *Philo* de vita contemplat. p. 457. T. I. Opp. ed. Mangey. Vergl. *Basnage* hist. des Iuifs Liv. II ch. 20. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. II p. 765. Man hat darüber gestritten, ob die Essener heydnische Philosophen (Io. Ioach. Langii diss. quæ demonstrat, Essæos non fuisse Iudæos, seu peculiarem Iudæorum sectam, sed philosophos barbaricos judaizantes. Halæ 1721. 4.), oder philosophische Juden, oder eine Art christlicher Mönche gewesen? Ihre Grund-

Grundsätze und ihre Lebensweise schienen zu jeder dieser Vermuthungen berechtigen zu können. Eusebius (Hist. eccles. II, 17.) nahm sie geradezu für Christen, und ihm sind in dieser Behauptung mehr neuere Gelehrte, Montfaucon, Helyot, u. a. gefolgt. (Le livre de *Philon de la vie contemplative* sur l'original Grec, avec des observations, ou l'on fait voir, que ces *Therapeutes*, dont il parle, etoient Chretiens Paris 1709. 8. — Lettres pour et contre la fameuse question, si les Therapeutes etoient Chretiens. Paris 1712. 8. Der Verf. der Briefe gegen die Behauptung M's, war J. Bouhier. — S. auch die Preface zur Histoire des ordres religieux von Helyot). Daß sie inzwischen Juden waren, ist aus den Beschreibungen von Josephus und Philo klar genug, und von Heumann (Act. philos. Voll. III. p. 512) und Brucker bis zur historischen Evidenz erwiesen worden. Vergl. Stäudlin's Progr. de hist. theolog. moral. apud Ebræos ante Christum p. 23. — Wie auffallend die Lebensart der Essener zu ihrer Zeit gewesen seyn muß, erhellt aus einer Stelle beym Plinius (Hist. nat. V, 17.): Ita, per sæculorum millia, incredibile dictu, gens æterna est, in qua nemo nascitur. Tam foecunda illis aliorum vitæ pœnitentia est. Harte äussere Schilsale, welche die Juden zum Theile erfuhren, Ueberdruß des geselligen und bürgerlichen Lebens, scheinen am meisten zur Entstehung und in der Folge zur Ausbreitung der Partey der Essener bey-

beygetragen zu haben. In jenen lagen auch wohl die Ursachen ihrer Abneigung gegen die Ehe, die denn nachher in der überspannten schwärmerischen Religiosität selbst eine besondere Rechtfertigung fand. Was die Essener durch ihre Begünstigung der Ehelosigkeit der Gesellschaft entzogen, bemühten sie sich durch eine zärtliche Theilnahme an Kindern Anderer, für deren Unterhalt, Pflege, Unterricht und moralische Erziehung sie sorgten, zu ersetzen.

§. 507.

Die Geschichte der jüdischen Parteyen in Beziehung auf Religionsphilosophie verbreitet in mehr als Einem Betracht ein helles Licht über die Geschichte der Entstehung des Christenthums, und Manche haben sogar in jener einen befriedigenden historischen Erklärungsgrund desselben anzutreffen geglaubt. Wird Jesus Christus nicht von der Seite betrachtet, von welcher ihn unsere positive Religion darstellt, und die der Geschichtschreiber der Philosophie nie aufzuklären vermag; so erscheint jener erhabne Mensch als ein Weiser, innigst vertraut mit dem religiösen Geiste, und dem religiösen Bedürfniße seines Zeitalters, und von der Gottheit dazu ersehen, durch seine Lehre und sein Leben jenen zu veredeln, und diesem abzuhel-

helfen. Es ist ein schmerzlicher historischer Verlust für uns, daß wir über die frühere Jugendgeschichte Christi, über die Art seiner Bildung, bis er seinen für die gesamte Menschheit so wohlthätigen Wirkungskreis eröffnete, ununterrichtet sind, wenige allgemeine Data abgerechnet. Aus der auffallenden Aehnlichkeit der Grundsätze der Essener in Ansehung der Religion und Moral und ihrer gesamten Lebensweise mit der Lehre und dem Wandel Christi haben einige die Vermuthung gezogen, daß Christus früh mit den Essenern (vielleicht bey seinem Aufenthalte in Aegypten) in Verbindung gekommen, und bey ihnen die Weihe zu seinem nachherigen großen und heiligen Berufe genommen habe. Es hat ihnen geschienen, daß, wenn irgend ein anderer Essener von der Vorsehung mit Muth und Kraft ausgerüstet worden wäre, zur Verbesserung der Religionsverfassung und Sittlichkeit der Völker, zunächst aber des jüdischen Volks in Palästina, öffentlich zu lehren und zu handeln, wie es dem Geiste seiner Partey gemäß gewesen wäre, er kein anderes Benehmen beobachtet, und keine andere Lehre verbreitet haben würde, als wie uns die Geschichte von den Thaten und Lehren Christi erzählt. Bey dem schneidenden Contraste, den die in Palästina herschenden Parteyen der Pharisäer und Sadducäer durch ihre Grundsätze und ihren Wandel

del mit der vernünftigen Religiosität und moralischen Denkart der Essener machten, würde nach ihrer Meynung auch jeder andere Essener, den man in Christi öffentliche Verhältniße versetzte, eben so herzlich und lebhaft gegen den Frohndienst Gottes, und die Entweihung seines Tempels, gegen die sclavische Anhänglichkeit an das geschriebene mosaische Gesetz und den Buchstaben desselben, vollends an das sogenannte mündliche Gesetz, gegen das Pharisäische System der Scheinheiligkeit und Heucheley, gegen den alle Moralität zerstörenden Unglauben der Sadducäer an künftige Fortdauer und einen Zustand der moralischen Vergeltung geeifert haben, wie Christus wirklich that, ohne darum das Mosaische Gesetz nach seinem wahren Geiste und einem richtigen Verhältniße desselben zur moralischen Bestimmung des Menschen zu verwerfen. Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, Liebe Gottes und des Nächsten, Tugend des Herzens und nicht bloß durch äussere Werke, Bändigung sinnlicher Begierden durch das sittliche Gebot Gottes, Aussicht auf einen künftigen Zustand moralischer Seligkeit oder moralischen Elends nach der Gerechtigkeit und Güte Gottes; dies waren die Grundzüge der Essenischen Religion und Moral, und sie sind nicht minder die Grundzüge der rein evangelischen Lehre Christi. Die Vertheidiger jener Ver-

muthung vom Ursprunge des Christenthums aus dem Essenismus nehmen denn auch an, daß Christus nach seiner Weißheit in Beziehung auf die religiöse Vorstellungsart manches im Essaismus abgeändert, und insbesondre den moralischen Theil desselben in nähere Verbindung mit dem gemeinen gesellschaftlichen Leben gesetzt habe. Eine noch genauere Uebereinstimmung im Lehren und Handeln mit den Essenern wollen sie bey den ersten Schülern Christi, und den ersten Ausbreitern der Christlichen Religion antreffen. Mehrere von diesen seyen wahrscheinlich selbst Essener, und dadurch schon zum Christenthume vorbereitet gewesen, ehe sie sich eigentlich zu demselben bekanten. Soferne sie nachher Lehrer desselben wurden, habe der Geist des Essenismus auf ihre Lehren einen fortdauernden Einfluß behauptet, einen stärkern oft, als er hätte haben sollen. Durch Christus hätte die Essenische Partey, die bis dahin zerstreut war, ein Haupt bekommen, unter welchem sie sich zu einer großen Gesellschaft vereinigte. Daß mit dem Essenismus die Idee vom Messias verbunden, und gleichsam darauf gepfropft werden konte, lasse sich daraus erklären, daß die Essener, bey allen ihren Abweichungen von der herschenden jüdischen Volksreligion doch gewiße jüdische Nationalbegriffe behielten, unter denen der Begriff vom Messias einer der vor-

nehm-

nehmsten und interessantesten für sie war. Auch habe dieser Begriff selbst durch Christi Lehre einen ganz andern Sinn erhalten, als er bis dahin gehabt hatte, so daß er mit dem Essenismus verträglicher wurde. Bey dem allen giebt es, wie schon oben bemerkt ist, in der Geschichte und dem Evangelium Christi eine Seite, die für die profane Forschung keiner historischen Aufklärung fähig ist, und nur Gegenstand eines religiösen Glaubens seyn kann. Dahin gehören das Verhältniß Christi zur Gottheit, das Werk der Erlösung und die gesamte Art der Ausführung desselben, die Wunderthätigkeit Chisti u. s. w. Uebrigens verlor sich die Partey der Essener sehr bald ganz in die Partey der Chrstianer. Diese nahmen von jenen in der Folge sogar die Einrichtung der gesellschaftlichen Lebensart, des äussern Gottesdienstes, die Liebesmahle an, oder die Essener änderten diese nicht ab, auch nachdem sie Christen geworden waren. Die Standhaftigkeit der ersten Christen in der Behauptung ihres religiösen Glaubens bis zum Märtyrertode war dieselbe, durch welche sich auch die Essener ausgezeichnet und berühmt gemacht hatten. Wenn man den Bericht des jüngern Plinius in einem seiner Briefe an den Trajan über die Christen liest, so ist es, als ob man darin die Beschreibungen des Josephus und Philo von den Essenern wiederfände.

Bey dem Kriege, welchen die Römer unter dem Domitian und Flavius Vespasianus mit den Juden führten, und der sich mit der gänzlichen Zerstörung Jerusalems durch den Titus endigte, wurden oft die härtesten Martern vornämlich gegen die Essener vergeblich angewandt, um sie zum Abfalle von ihrem Religionsglauben, und zur Anbetung der römischen Götter und der Bildniße der Cäsaren zu bewegen. Dieser Geist unbiegsamer Standhaftigkeit war auch unter den Christen der ersten Jahrhunderte allgemein.

§. 509.

Eine genauere Charakteristik verdient noch die Religionsphilosophie des Philo, wie sie in seinen Werken dargelegt ist, weil sie die Philosophie der Essener, besonders der Therapeuten, am vollständigsten enthält, ob sie sich gleich mehr der Platonischen Philosophie nähert. Die Hauptabsicht des Philo war, die Urkunden seiner vaterländischen Religion auf eine solche Art auszulegen, daß ihr Ansehn gegen die Einwürfe und den Spott der heidnischen Philosophen behauptet würde, und jene vielmehr als die Quellen erschienen, aus denen die vornehmsten Stifter der griechischen Weißheit, namentlich Plato, geschöpft hätten. Er nahm daher einen zwiefa-

chen

chen Sinn der Mosaischen Schriften an, der eine zwiefache Auslegung erfodere, wenn er verstanden werden solle. Es gebe erstlich einen wörtlichen Sinn, sofern die Gottheit durch Moses sich zu der Unwissenheit und Einfalt des ungebildeten jüdischen Volks herabgelassen, und unter mannichfaltigen sinnlichen Vehikeln ihre Natur und ihren Willen geoffenbart habe; an welchem wörtlichen Sinne aber sich derjenige nicht halten müsse, der in den wahren Geist der jüdischen Offenbarung eindringen wolle. Es gebe zweytens, behauptete er, einen allegorischen geheimen Sinn, der unter der Hülle der Geschichte, der Symbole, der verordneten Gebräuche verborgen liege, und nur von Menschen, die ihren Verstand durch philosophisches Nachdenken ausgebildet hätten, und durch ein tugendhaftes Leben der Einweihung in die göttlichen Mysterien, fähig geworden wären, erreicht werden könne. Dieser allegorische Sinn stelle die eigentliche und wahre jüdische Religionsweißheit dar. Nach dieser Voraussetzung läßt sich das Eigenthümliche der Religionsphilosophie des Philo, die er aus den Schriften des Moses und der Propheten entwickelte, oder vielmehr in diese hineintrug, auf folgende Hauptbegriffe zurückführen: **Erstlich:** Gott ist die Weltseele, die der leblosen Materie die Form

mittheilte, und dadurch das Welt-Ganze hervorbrachte. Nicht nur die Mosaische Geschichte der Weltschöpfung kann vom Daseyn Gottes überzeugen, sondern auch die Betrachtung der Weltordnung, die auf eine allmächtige und höchst weise Ursache schließen läßt. Diese Betrachtung inzwischen ist nur Vorbereitung zur Gotteserkentniß. Diese wird eigentlich erst erworben durch eine unmittelbare Belehrung der Gottheit, die dem im Nachdenken versunkenen menschlichen Geiste selbst eine Anschauung ihrer Existenz gewährt. Das Anschauen Gottes kann nur geschehen durch das Auge der Seele, die sich, um nicht in diesem Anschauen gehindert zu werden, oder um auch erst zu demselben zu gelangen, von dem Körper losreißen, und über alle materielle Substanzen zu den intellectuellen Gegenständen erheben muß. **Zweytens:** Die Gottheit selbst kann auch nicht durch das Auge der Seele erkannt werden. Die Seele kann nur wissen, daß Gott ist, nicht was er ist. Aber sein Wesen wird für das **Urlicht** gehalten. Sein Ebenbild ist der **Logos**, glänzender als Feuer. Die Seele des Menschen ist ein Abglanz (απαυγασμα) der Gottheit. Die Gottheit kann daher nur von dem Menschen το Ον genannt werden. **Drittens:** Die Gottheit ist ihrer Substanz nach in keinem Orte, und kann durch kei-

beygetragen zu haben. In jenen lagen auch wohl die Ursachen ihrer Abneigung gegen die Ehe, die denn nachher in der überspannten schwärmerischen Religiosität selbst eine besondere Rechtfertigung fand. Was die Essener durch ihre Begünstigung der Ehelosigkeit der Gesellschaft entzogen, bemühten sie sich durch eine zärtliche Theilnahme an Kindern Anderer, für deren Unterhalt, Pflege, Unterricht und moralische Erziehung sie sorgten, zu ersetzen.

§. 507.

Die Geschichte der jüdischen Parteyen in Beziehung auf Religionsphilosophie verbreitet ein helles Licht über die Geschichte der Entstehung des Christenthums. Wird Jesus Christus nicht von der Seite betrachtet, von welcher ihn unsere positive Religion darstellt, und die der Geschichtschreiber der Philosophie nie aufzuklären vermag, wenn er sich auch des seltenen Glücks rühmen könte, frey über diesen Gegenstand sein Urtheil äussern zu dürfen; so erscheint jener erhabene ausserordentliche Mensch als ein jüdischer Weiser, innigst vertraut mit dem religiösen Geiste und dem religiösen Bedürfniße seines Zeitalters, und von der Gottheit dazu ersehn, durch seine Lehre und sein Leben jenen zu veredlen, und diesem abzuhelfen. Es ist ein schmerzlicher historischer Verlust für uns, daß wir über die frühere Ju-

gendgeschichte Christi, über die Art seiner Bildung, bis er seinen für die gesamte Menschheit so wohlthätigen Wirkungskreis eröffnete, ununterrichtet sind, wenige allgemeine Data abgerechnet. Aus der auffallenden Aehnlichkeit der Grundsätze der Essener in Ansehung der Religion und Moral und ihrer gesamten Lebensweise mit der Lehre und dem Wandel Christi läßt sich aber mit großer Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß Christus früh mit den Essenern (vielleicht bey seinem Aufenthalte in Aegypten) in Verbindung gekommen, und bey ihnen die Weihe zu seinem nachherigen großen und heiligen Berufe genommen oder empfangen habe. Man denke sich, daß irgend ein anderer Essener von der Vorsehung mit Muth und Kraft ausgerüstet worden wäre, zur Verbesserung der Religionsverfassung und Sittlichkeit der Völker, zunächst aber des jüdischen Volks in Palästina, öffentlich zu lehren und zu handeln, wie es dem Geiste seiner Partey gemäß gewesen wäre; er würde kein anderes Benehmen beobachtet, und keine andere Lehre verbreitet haben, als wie uns die Geschichte von den Thaten und Lehren Christi erzählt. Bey dem schneidenden Contraste, den die in Palästina herschenden Parteyen der Pharisäer und Sadducäer durch ihre Grundsätze und ihren Wandel mit der vernünftigern Religiosität und moralischen Denkart der Essener mach-

machten, würde auch jeder andere Essener, den wir in Christi öffentliche Verhältniße versetzten, eben so herzlich und lebhaft gegen den Frohndienst Gottes und die Entweihung seines Tempels, gegen die sclavische Anhänglichkeit an das geschriebene mosaische Gesetz, und den Buchstaben desselben, vollends an das sogenannte mündliche Gesetz, gegen das Pharisäische System der Scheinheiligkeit und Heucheley, gegen den alle Moralität zerstörenden Unglauben der Sadducäer an künftige Fortdauer und einen Zustand der moralischen Vergeltung, geeifert haben, wie Christus wirklich that, ohne darum das Mosaische Gesetz nach seinem wahren Geiste und einem richtigen Verhältniße zur moralischen Bestimmung des Menschen zu verwerfen. Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, Liebe Gottes und des Nächsten, Tugend des Herzens und nicht bloß durch äußere Werke, Bändigung sinnlicher Begierden durch das sittliche Gebot Gottes, Aussicht auf einen künftigen Zustand moralischer Seligkeit oder moralischen Elends nach der Gerechtigkeit und Güte Gottes: dies waren die Grundzüge der Essenischen Religion und Moral, und sie sind nicht minder die Grundzüge der rein evangelischen Lehre Christi. Man kann und muß aber auch annehmen, daß Christus nach seiner Weißheit in Beziehung auf die religiöse Vorstellungsart manches im

Essäismus abgeändert, und insbesondre den moralischen Theil desselben in nähere Verbindung mit dem gemeinen gesellschaftlichen Leben gesetzt habe. Eine noch genauere Uebereinstimmung im Lehren und Handeln mit den Essenern ist bey den ersten Schülern Christi, und den ersten Ausbreitern der christlichen Religion, bemerklich. Mehrere von diesen waren vermuthlich selbst Essener, und dadurch schon zum Christenthume vorbereitet worden, ehe sie sich eigentlich zu demselben bekannten. Soferne sie nachher Lehrer desselben wurden, behauptete dennoch der Geist des Essenismus auf ihre Lehre einen fortdauernden Einfluß, einen stärkern oft, als er hätte haben sollen. Durch Christus hatte die Essenische Partey, die bis dahin zerstreut war, ein Haupt bekommen, unter welchem sie sich zu einer großen Gesellschaft vereinigte. Daß mit dem Essenismus die Idee vom Messias verbunden und gleichsam darauf gepfropft werden konte, läßt sich leicht daraus erklären, daß die Essener, bey allen ihren Abweichungen von der herschenden jüdischen Volksreligion, doch gewisse jüdische Nationalbegriffe behielten, unter denen der Begriff vom Messias einer der vornehmsten und interessantesten für sie war. Auch erhielt dieser Begriff selbst durch Christi Lehre einen ganz andern Sinn, als er bis dahin gehabt hatte, so daß er mit dem Essenismus völlig verträglich wurde. Uebrigens

gens giebt es, wie schon oben bemerkt ist, in der Geschichte und dem Evangelium Christi eine Seite, die für die profane Forschung keiner historischen Aufklärung fähig ist, und nur Gegenstand eines religiösen Glaubens seyn kann. Dahin gehören das Verhältniß Christi zur Gottheit, das Werk der Erlösung und die gesamte Art der Ausführung desselben, die Wunderthätigkeit Christi u. s. w. Genug wenn sich der Ursprung des Christenthums irgend aus historischen Umständen der Zeit erklären lassen soll, so kann er am besten aus der Geschichte des Essenismus erklärt werden. Auch verlor sich die Partey der Essener sehr bald ganz in die Partey der Christianer. Diese nahmen von jenen in der Folge sogar die Einrichtung der gesellschaftlichen Lebensart, des äussern Gottesdienstes, die Liebesmahle an, oder die Essener änderten diese nicht ab, auch nachdem sie Christen geworden waren. Die Standhaftigkeit der ersten Christen in der Behauptung ihres religiösen Glaubens bis zum Märtyrertode, war dieselbe, durch welche sich auch die Essener ausgezeichnet und berühmt gemacht hatten. Wenn man den Bericht des jüngern Plinius in einem seiner Briefe an den Trajan über die Christen liest, so ist es, als ob man darin die Beschreibungen des Josephus und Philo von den Essenern wiederfände.

Bey dem Kriege, welchen die Römer unter dem Domitian und Flavius Vespasianus mit den Juden führten, und der sich mit der gänzlichen Zerstörung Jerusalems durch den Titus endigte, wurden oft die härtesten Martern vornämlich gegen die Essener vergeblich angewandt, um sie zum Abfalle von ihrem Religionsglauben, und zur Anbetung der römischen Götter und der Bildniße der Cäsaren zu bewegen. Dieser Geist unbiegsamer Standhaftigkeit war auch unter den Christen der ersten Jahrhunderte allgemein.

§. 509.

Eine genauere Charakteristik verdient noch die Religionsphilosophie des Philo, wie sie in seinen Werken dargelegt ist, weil sie die Philosophie der Essener, besonders der Therapeuten, am vollständigsten enthält, ob sie sich gleich mehr der Platonischen Philosophie nähert. Die Hauptabsicht des Philo war, die Urkunden seiner vaterländischen Religion auf eine solche Art auszulegen, daß ihr Ansehn gegen die Einwürfe und den Spott der heidnischen Philosophen behauptet würde, und jene vielmehr als die Quellen erschienen, aus denen die vornehmsten Stifter der griechischen Weißheit, namentlich Plato, geschöpft hätten. Er nahm daher einen zwiefa-

fachen Sinn der Mosaischen Schriften an, der eine zwiefache Auslegung erfodere, wenn er verstanden werden solle. Es gebe erstlich einen wörtlichen Sinn, sofern die Gottheit durch Moses sich zu der Unwissenheit und Einfalt des ungebildeten jüdischen Volks herabgelassen, und unter mannichfaltigen sinnlichen Vehikeln ihre Natur und ihren Willen geoffenbart habe; an welchem wörtlichen Sinne aber sich derjenige nicht halten müsse, der in den wahren Geist der jüdischen Offenbarung eindringen wolle. Es gebe zweytens, behauptete er, einen allegorischen geheimen Sinn, der unter der Hülle der Geschichte, der Symbole, der verordneten Gebräuche verborgen liege, und nur von Menschen, die ihren Verstand durch philosophisches Nachdenken ausgebildet hätten, und durch ein tugendhaftes Leben der Einweihung in die göttlichen Mysterien fähig geworden wären, erreicht werden könne. Dieser allegorische Sinn stelle die eigentliche und wahre jüdische Religionsweißheit dar. Nach dieser Voraussetzung läßt sich das Eigenthümliche der Religionsphilosophie des **Philo**, die er aus den Schriften des **Moses** und der **Propheten** entwickelte, oder vielmehr in diese hineintrug, auf folgende Hauptbegriffe zurückführen: **Erstlich**: Gott ist die Weltseele, die der leblosen Materie die Form mit-

mittheilte, und dadurch das Welt-Ganze hervorbrachte. Nicht nur die Mosaische Geschichte der Weltschöpfung kann vom Daseyn Gottes überzeugen, sondern auch die Betrachtung der Weltordnung, die auf eine allmächtige und höchst weise Ursache schließen läßt. Diese Betrachtung inzwischen ist nur Vorbereitung zur Gotteserkentniß. Diese wird eigentlich erst erworben durch eine unmittelbare Belehrung der Gottheit, die dem im Nachdenken versunkenen menschlichen Geiste selbst eine Anschauung ihrer Existenz gewährt. Das Anschauen Gottes kann nur geschehen durch das Auge der Seele, die sich, um nicht in diesem Anschauen gehindert zu werden, oder um auch erst zu demselben zu gelangen, von dem Körper losreißen, und über alle materielle Substanzen zu den intellectuellen Gegenständen erheben muß. Zweytens: Die Gottheit selbst kann auch nicht durch das Auge der Seele erkannt werden. Die Seele kann nur wissen, daß Gott ist, nicht was er ist. Aber sein Wesen wird für das Urlicht gehalten. Sein Ebenbild ist der Logos, glänzender als Feuer. Die Seele des Menschen ist ein Abglanz (απαυγασμα) der Gottheit. Die Gottheit kann daher nur von dem Menschen το Oν genannt werden. Drittens: Die Gottheit ist ihrer Substanz nach in keinem Orte, und kann durch

kei-

keinen Ort eingeschlossen werden. Sie ist als unkörperliches Wesen unendlich, und hat insofern ausserhalb der Körperwelt ihren Sitz. Aber sofern das Universum in einem Orte ist, und die Gottheit das Universum umschließt, kann sie der Ort des Universums heißen. In Rücksicht auf sich selbst ist sie ihr eigner Ort und Gegend. Sie erfüllt und begrenzt sich selbst. Der Raum entstand erst bey oder nach der Schöpfung. Eben so die Zeit als das Maaß der Bewegung der Körperwelt. Die Gottheit lebt im Urbilde der Zeit (αιών), wo nichts vergangen, gegenwärtig, oder künftig ist. Sie ist ohne Anfang, ohne Ende, und allwissend. Viertens: Die Gottheit ist unveränderlich ihrer ganzen Natur nach. Sie steht als Ον in keiner Beziehung zum Geschaffnen. Aber sie hat unzählige relative Kräfte und Eigenschaften zur Bildung und Erhaltung der Körperwelt, und in Beziehung auf den Menschen. Jene Eigenschaften sind die moralischen; die durch diese erzeugten Ideen der Gottheit; die dienenden Engel, bald als aus dem göttlichen Verstande emanirte Substanzen, die sich, wie Strahlen, durch das Universum verbreiten, bald als gezeugte erschaffene Substanzen, deren sich die Gottheit für ihre besondern Zwecke bedient. Vermöge dieser Eigenschaften ist die Gottheit überall zu-

 gegen,

gegen, wenn sie gleich als Substanz für sich selbst jenseits des Himmels ihren Sitz hat. Fünftens: Die Gottheit hat, wie die Menschen, einen zwiefachen Logos. Der erste ist der göttliche Verstand. Er enthält die Muster (ιδεας) aller Dinge, und alles dessen, was geschehen und ausgeführt werden soll. Der Inbegriff dieser Muster macht die intelligible Welt, oder die Idealwelt aus. Sie ist also nichts anders, als wie der Verstand der Gottheit, die im Begriffe war zu schaffen. Gott wollte die Sinnenwelt aber so vollkommen, als möglich, bilden. Er mußte also die Idealwelt, das Muster jener (den Logos), so vollkommen, wie möglich d. i. sich selbst, als dem einzigen höchsten Gute, gleich machen. Daher wurde dieser Logos das Ebenbild Gottes. Als erstes Product der Thätigkeit Gottes ist er der erstgebohrne älteste Sohn desselben, im Gegensatze zur Sinnenwelt, als dem jüngern Producte. Die Sinnenwelt erreicht die Idealwelt an Vollkommenheit nicht; sie ist nur eine unvollkomne Nachbildung dieser. Das intelligible Licht übertrifft alles so an Glanz, wie der Tag die Nacht. Sechstens: Der zweyte Logos ist die Rede (λογος προφορικος) oder der Inbegriff der göttlichen Eigenschaften, soferne sie auf die Sinnenwelt wirken. Er wird mit

mit der Rede des Menschen verglichen, die sich durch die Sprachwerkzeuge äussert, und hat wie diese den ersten **Logos** zur Quelle. Ueberhaupt bezeichnet er die Wirkung der Gottheit auf die Welt. Daher läßt sich die Wirkung Gottes durch die Redensarten bezeichnen: **Gott sprach oder befahl — Gott sandte den Logos in die Welt und wirkte durch diesen — Gott sandte eine seiner Eigenschaften ab, um seinen Willen auszurichten.** Siebentens: Gott ist das **seligste, glücklichste, vollkommenste** Wesen. Die **Freude** ist sein innerer Sohn; die **Güte** steht ihm zur Rechten. Er ist allein **weise**, und der Urquell aller Weißheit für die Menschen. Die göttliche Weißheit ist von der menschlichen verschieden, wie das Urbild von der Nachahmung. Gott ist als **Weltschöpfer** der **Vater**; aber die **Weißheit** ist des Schöpfers **Mutter**; er begattete sich mit dieser (im mystischen Sinne), theilte ihr den Samen zur Schöpfung mit, wodurch sie schwanger wurde, und ihren einigen geliebten Sohn, die Sinnenwelt, gebahr. Mit der **Gerechtigkeit** Gottes ist die **Gnade** verbunden. Dadurch wird das Menschengeschlecht wenigstens im Ganzen erhalten, das sonst vor Gott verdamt seyn würde. Gott schuf die Welt, und beherscht sie durch seine Kraft. Er straft die Sünder, um sie

zu

zu bessern. Seine Vorsehung verhütet den Misbrauch der Freyheit. Er ist der höchste Gesetzgeber und der Quell aller Gesetze. Alle Wirkungen dieser Kräfte äussert Gott durch seine Rede. Achtens: Der Logos als der erstgebohrne Sohn Gottes ist das Werkzeug desselben bey der Weltschöpfung. Er ist das Weltideal, nach welchem Gott die Materie bildete. Er ist das Werkzeug, wodurch Gott das Welt-Ganze regiert, und in seinem Gange erhält. Er ist der Lehrer der Weißheit für tugendhafte Menschen, der wahre Hohepriester, der keiner Sünde fähig ist, der Fürsprecher und Vermittler zwischen Gott und Menschen. Er ist der Geist der Gottheit, sofern er den Menschen belehrt.

§. 510.

Die obigen Begriffe wurden von Philo auf die Erklärung der Weltschöpfung angewandt, wie sie in der Mosaischen Kosmogonie erzählt wird. Jede Schöpfung erfodert ein bildendes Wesen (το ὑφ' ȣ̔); eine Materie (το εξ ȣ̔); etwas, wodurch gebildet wird (το δι' ȣ̔); und eine Ursachen, warum es gebildet wird (το δι' ȣ̔). Bey der Weltschöpfung war das erste die Gottheit; das zweite die vier Elemente; das dritte der Logos;

und

und das vierte die Güte Gottes. Die ungebildete rohe Materie nennt Philo ουκ ον, μη ον, worunter er also nicht das Nichts versteht. Da Gott der Materie erst Bewegung und Form mittheilte, so ist die Welt nicht ewig, sondern erschaffen. Die sechs Schöpfungstage des Moses bezeichnen nur die Ordnung, in welcher die Welt gebildet wurde; denn vor der Schöpfung ist keine Zeit denkbar. Gott schuf zuerst die Idealwelt, und darauf die sichtbare nach den Idealen. Bey der Schöpfung des Menschen nahm Gott nicht allein Theil, wie an der Schöpfung der übrigen Werke, die er allein vollbrachte. Bey jener redet er vorher andere an, weil der Mensch ein Geschöpf seyn sollte, das der Tugend und des Lasters fähig wäre; Gott aber das Böse haßt, es also ihm nicht ziemte, die Schöpfung des Menschen allein zu besorgen. Die Vorsehung Gottes erstreckt sich über die Guten, wie die Bösen. Das Uebel ist theils zur Erhaltung des Ganzen erfoderlich, theils nothwendige Folge der Veränderungen der Elemente, theils Strafmittel in der Hand Gottes zur Züchtigung der Bösen, theils endlich Folge selbstverschuldeten Unglücks. Die Israelitische Nation hat sich Gott zum Gegenstande einer besondern Vorsehung und Belehrung auserwählt, und mit dem einzigen wahren Priesterthume für

die

die Menschheit beschenkt. Unter allen abwechselnden Schiksalen des Volks hat er wunderbar für die Erhaltung ihrer Gesetze gesorgt. Einst wenn die ganze zerstreute Nation einstimmig diese Gesetze befolgt, und diejenigen, die wegen ihrer Sünden als Sclaven weggeführt sind, sich bessern, wird die Gottheit, nach der Mosaischen Weissagung, durch die Bitten der Stammväter des Geschlechts bewogen, ihnen verzeihen. Sie werden unter Anführung einer ihnen allein sichtbaren himlischen Gestalt ins alte Vaterland zurückkehren, dort einer größern Glückseligkeit genießen, während sie ihre Feinde zum Unglücke verdamt sehen. Die wilden Thiere werde alle zahm werden. Das Land wird vor Einfällen der Feinde sicher seyn. Ein Mann wird an der Spitze der Frommen ausziehen, sich große und zahlreiche Nationen durch Liebe, Ehrfurcht oder Furcht unterwerfen. Es wird allgemeiner Ueberfluß herschen. Die Frommen werden sich nur göttlichen Betrachtungen überlassen, und von allen Affecten und Leidenschaften befreyt seyn.

§. 511.

Ausser den sichtbaren Geschöpfen, womit Gott die Elemente anfüllte, gab er auch der

Luft

Luft unzählige unsichtbare Bewohner oder Geister (ψυχαι), ohne irdischen Körper, frey vom Bösen, und unsterblich. Einige derselben sind der Gottheit näher, vollkommen gut, und werden Engel, λογοι, genannt. Sie sind die untergeordneten Regierer der Gottheit, die Schutzgeister der Menschen und ihre Fürsprecher bey Gott. Böse Engel sind nur die bösen Seelen der Menschen, in denen der Geist Gottes nicht wohnt, und die nur die Namen der guten Engel annehmen. Ausser jenen höhern Engeln giebt es auch solche, die der Erde näher sind, auf die Erde herabsteigen, und sich in Körper einschließen lassen, welche jene immer verschmähen. Auch die Gestirn haben eine sündenfreye Seele; aber ihnen gebührt deswegen keine Verehrung, sondern nur der Gottheit.

§. 512.

Vorzüglich merkwürdig sind noch die Begriffe des Philo von der Natur des Menschen. Der Mensch besteht aus Seele und Körper. Jene ist theils vernünftig, theils unvernünftig. Zu dem vernünftigen Theile der Seele (το λογικον) gehören der Verstand (νȣς, λογισμος, ψυχη λογικη); das Vermögen der Sinne (αισθησις, ψυχη αισθη-

αισθητικη), und das Sprachvermögen (λογος, φωνητηριον οργανον). Zu dem unvernünftigen gehören der Sitz der Leidenschaften (θυμος, το θυμικον), und der Sitz der physischen Begierden (επιθυμια, το επιθυμητικον). Der Mensch überhaupt ist also ein vernünftiges sterbliches Thier. Inzwischen ist sich Philo in dieser Abtheilung nicht immer gleich; er nimt auch andere Abtheilungen an. Der Grundstoff des Menschen ist von dreyfacher Art. Der Körper ist aus den vier Elementen zusammengesetzt. Der sterbliche Theil der Seele ist Blut. Das Wesen des Verstandes ist göttlicher Geist, ein unzertrennlicher Theil der seligen Natur der Gottheit. Es kommen aber auch über das Wesen der Seele in den verschiedenen Schriften des Philo verschiedene Meynungen vor. Den Verstand des Menschen hat die Gottheit ihrem Logos ähnlich, oder zu ihrem eigenen Ebenbilde gemacht. Insofern ist der Mensch mit der Gottheit verwandt, wie sein Körper mit der ganzen Natur. Der unsterbliche Theil des Menschen existirte schon vor der Schöpfung des Körpers. Der Ausdruck: Gott habe dem Menschen lebendigen Odem eingehaucht, heißt, Gott habe die Seele von seinem seligen Sitze zum Körper gesandt, um diesen zu bewohnen. Gott ließ zur Auszeichnung und Hervorhebung des Guten auch das

Böse

Böse entstehn. An sich war die unsterbliche Seele gut und reiner Natur. Die Sinne sind weder gut noch böse; sie sind aber des Guten, wie des Bösen, empfänglich. Hingegen der unvernünftige Theil der Seele, die Mutter der Begierden und Leidenschaften, ist böse, und der Gottheit verhaßt, wie der Körper. Daher ist die unsterbliche Seele im Körper, wie in einem Gefängniße, einem Sarge, oder Grabe. Jedem Haupttheile der Seele verlieh Gott eine Tugend, um ihn zu regieren; dem **Verstande** die **Klugheit** (φρονησις); den **Leidenschaften** die **Tapferkeit** (ανδρεια), und den **Begierden** die **Mässigung** (σωφροσυνη). Wenn jene Tugenden wirklich herschen, komt eine vierte zu ihnen hinzu, die **Gerechtigkeit** (δικαιοσυνη), welche die Güte des Charakters vollendet. Der Gerechtigkeit steht die Ungerechtigkeit (αδικια) entgegen, wenn der unvernünftige Theil der Seele den vernünftigen beherscht. Die Seele ist frey, und kann nach eigener Willkühr gut oder böse handeln; sie ist also auch für das leztere verantwortlich. Der erste geschaffne Mensch war das schönste Ebenbild des göttlichen Logos, ungeschwächt und unverderbt durch Leidenschaften und Begierden, im Genuße des Ueberflußes und der Reize der Natur. Aber das **Weib** ward die Ursache des menschlichen Elends. Ihr

Anblick erweckte im Manne den Trieb zur Fortpflanzung des Geschlechts, und damit den Trieb zur Wohllust, die das selige und unsterbliche Leben in ein unglückliches und sterbliches verwandelt. In der Folge artete das Menschengeschlecht immer weiter zum Bösen aus. Philo glaubte auch, daß der Sündenfall, und das darauf erfolgte größere moralische Verderbniß der nachherigen Generationen, die Gottheit veranlaßt habe, ihrer Güte Schranken zu setzen, und die Natur minder fruchtbar werden zu lassen, wodurch die Menschen zur Mühe und Arbeit gezwungen wurden, um ihr Leben zu fristen. Jedem Menschen ist nach dem Sündenfalle der Hang zum Bösen, und eine Menge von Uebeln angebohren, von denen er sich nicht losreißen kann. Niemand stirbt, ohne in seinem Leben gesündigt zu haben. Inzwischen sendet Gott, um die Menschen zur Tugend zurückzuführen, seinen Geist oder die Weisheit zu ihnen herab, und es komt nur auf sie an, ob sie denselben bey sich aufnehmen wollen. Ueberhaupt verlangt die Bildung zur Tugend Schärfung und Uebung des Verstandes durch Philosophie, Hingebung zum göttlichen Logos, Kampf gegen die Sinnlichkeit, gänzliche Losreißung der Seele vom Körper. Den Bösen giebt die Gottheit vielfache Veranlassung und Hülfsmittel zur Besserung.

serung. Wer diese verschmäht und im Bösen beharrt, erstirbt in Sünden den ewigen Tod, und geräth dadurch in das tiefste moralische Elend, hoffnungslose Traurigkeit, und beständige Furcht. Dies ist der moralische Tod des Menschen, verschieden von dem physischen (der bloßen Trennung des Leibes und der Seele), als welcher an sich selbst gleichgültig ist. Die Tugendhaften belohnt die Gottheit im Alter durch wahre Weißheit, Freude und Glückseligkeit. Die bösen Seelen kehren nach dem Tode gleich in Körper, als die Sitze böser Begierden und Leidenschaften, zurück. Die guten Seelen erheben sich zum Aether, und wohnen dort in alle Ewigkeit.

Das Geburtsjahr des Philo ist ungewiß. Es ist aber wichtig, aus den vorhandenen historischen Datis dasselbe, wenigstens so wahrscheinlich wie möglich, zu bestimmen, da hierauf die Entscheidung der Frage mit beruht, ob die Therapeuten Christen waren, oder nicht. Die von Brucker (T. II. p. 797. not.) angeführten Gründe setzen es, wie mich dünkt, ganz außer Streit, daß Philo zum mindesten zwanzig oder fünf und zwanzig Jahre vor Christo gebohren seyn müsse. Im Jahr Christi 40 unter dem Kayser Cajus Caligula war Philo schon in einem höhern Alter, und es ist unbezweifelt, daß er als Greis die Gesandtschaft für sein Volk an den Kayser

 über-

übernahm. Er legt sich in seiner Anrede graues Haar bey; die Gesandtschaft aber fällt in's Jahr 40; war er folglich damals nur sechszig Jahre, worauf das graue Haar doch schließen läßt, so war er zwanzig Jahre älter, als Christus. Zweytens: In seinem Werke de special. legg. l. II. p. 776. sagt er einmal: Fuit olim tempus, quando philosophiae vacans contemplationique mundi et eorum, quae mundo continentur, fruebar optatis ac beatis mentis deliciis. Aus dieser Stelle erhellt, daß ein langer Zeitraum seit seiner Jugend verflossen seyn müsse, wo er sich mit Philosophie beschäfftigte. Drittens: Die Schriften über die Essener und Therapeuten, oder die Bücher: quod omnis probus sit liber, und: de vita contemplativa, auf welche er sich in der obigen Stelle bezieht, verfertigte er vor der Reise nach Rom. Denn er erwähnt in der erstern des Umstands, daß die Einwohner von Xanthus lieber hätten ihre Stadt und Habe verbrennen, als sich dem Brutus ergeben wollen. Dieses Factum ereignete sich in dem Zeitraume vom Jahre 709 ab v. c. wo Julius Cäsar ermordet wurde, bis zum Jahre 712, wo Brutus sein Leben endigte. Es folgt demnach hieraus, daß er jene Bücher früh in seiner Jugend geschrieben haben müsse, und daß diese in die Zeit des römischen Triumvirats gefallen sey. Philo wurde also nicht nur eine geraume Zeit vor Christus gebohren, sondern schrieb sogar jene Werke als Pro-

ben

den seiner Philosophie vor Christi Geburt, so daß er unter den Therapeuten nicht die Christen verstanden haben kann, weil damals in Aegypten von Christus und seiner Lehre überhaupt noch nichts bekant geworden seyn, am wenigsten diese sich schon so verbreitet haben konte, wie die Lebensart und Lehre der Therapeuten schon verbreitet war. Vergl. Bouhier in dem angeführten Werke, und *Basnage* Hist. des Iuifs liv. II ch. 22. p. 597. Philo wurde übrigens zu Alexandria gebohren von Eltern aus einem reichen und vornehmen priesterlichen Geschlechte, die auf seine Erziehung viel verwenden konten, in einer Periode, wo die Juden dort in ungestörter Freyheit und Ruhe lebten, und die Neu-Pythagoreische, Stoische, Peripatetische, und Platonisch Orientalische Philosophie in Alexandria aufblühten. Er wurde früh in der Grammatik, Geometrie, Musik, Astronomie und Dialektik unterrichtet, und gieng mit diesen Vorbereitungswissenschaften ausgerüstet zum Studium der metaphysischen Philosophieen und Moralsysteme jener griechischen Schulen, und der Theologie seines Volkes, wie sie damals beschaffen war, über. Bey allem Hange zur Einsamkeit und zum contemplativen Leben, den Grundsätzen der Therapeuten gemäß, entzog er sich doch den öffentlichen Geschäfften nicht, und war für das Interesse seines Volkes thätig. In seinem äussern Lebenswandel scheint er auch die Vorurtheile seines Volks geschont zu haben. Seine meistens

 theolo-

theologischphilosophischen, Schriften wurden vorzüglich durch das Verhältniß veranlaßt, worin die Juden in Ansehung ihrer Religion und ihres religiösen Glaubens zu den Einwohnern Alexandria's aus andern Völkern und von andern Religionspartheyen sich befanden, und worin er auch selbst, wie andere gelehrte und mit der heydnischen Philosophie bekante Juden, zu den heydnischen Philosophen stand. Die einzelnen Bücher, die wir noch von ihm besitzen, sind Bruchstücke eines größern Werks, das ein Commentar war über die drey Gattungen der Mosaischen Orakel (λογια), über die Weltschöpfung (περι κοσμοποιιας), über die älteste Geschichte (ιδεα ἱστορικη), und über die Gesetzgebung (ιδεα νομοθετικη), nebst einem Anhange über die in den beyden letztern bestimten Belohnungen und Strafen und Aussichten in die Zukunft. Zu diesen kommen noch fünf besondere Abhandlungen: über die Weltschöpfung und den Ursprung des Uebels (de opificio mundi); über Mosis Leben (de vita Mosis l. III und de charitate); über die wahre Freyheit des Tugendhaften (quod omnis probus sit liber und de vita contemplativa); de nobilitate; und de incortuptione mundi; ausserdem ein paar historische Schriften und einige Fragmente von andern. In der allgemeinen Charakteristik der Religionsphilosophie des Philo bin ich der vortrefflichen Abhandlung des Hrn. Stahl gefolgt: Versuch eines systematischen Entwurfs

wurfs des Lehrbegriffs Philo's von Alexandrien von E. H. Stahl; in Eichhorn's allgem. Bibl. der biblischen Litteratur B. IV. St. 5.

Ausser den in den obigen §. §. angezeigten Hauptbegriffen des Philo will ich hier noch einiger besonderer Züge erwähnen, die seiner Philosophie eigenthümlich sind. Philo hatte nicht nur das Platonische System studirt, sondern auch das Pythagoreische, Stoische, und Aristotelische. Von allen diesen findet man in seinen Schriften Spuren, nicht nur, daß er sie historisch kante, sondern daß er auch Manches daraus in seinen philosophischen Lehrbegriff aufgenommen hatte. Das Pythagorische Zahlensystem nahm er in dem Sinne, welchen es im spätern Zeitalter erhielt, und wo es mit der Platonischen Ideenlehre identificirt wurde. Auch die Stoische Abtheilung der Seelenkräfte, ausser der oben angeführten, komt bey ihm vor. Eben so braucht er die Aristotelischen Begriffe der δυναμις, der ενεργεια, der εντελεχεια. In der Lehre von der Schöpfung der Welt nimt er mit dem Aristoteles an, daß die oberste Ursache der Welt weder selbst bewegt, noch bewegt wird. Seine Meynung von der Natur des Himmels ist die Aristotelische. Bey seinen Begriffen von Gott verliert er sich übrigens oft in transscendenten Unsinn. Gott ist einfach; aber gleich wohl nicht das, was wir Einheit nennen; er

 ist

ist selbst über die Einheit (nach unserm Begriffe) erhaben. Gott ist der Urgrund des Wahren, Guten und Schönen, aber über alle unsere Ideen hiervon. Er ist vollkommen, aber höher als die Vollkommenheit selbst. Das Resultat ist: Gott selbst kann nur sich selbst erkennen. Die Idealwelt des Philo unterscheidet sich von der Platonischen nicht allein durch die mannichfache figürliche Darstellung und Personification jener, durch welche sie oft fast unkentlich wird, sondern auch dadurch, daß Philo die Idealwelt durch die Gottheit erst bilden, hervorbringen ließ, dahingegen Plato sie mit der Gottheit gleich ewig setzte. Beym Philo ist die Idealwelt der erstgebohrne Sohn Gottes. Daß er auf diese Abänderung gerieth, hat seinen Grund in der Natur unsers Vorstellungsvermögens selbst, wo das Vorstellende vor der Vorstellung hergehend gedacht werden muß, und diese als Wirkung, als Product jenes. Da Philo einmal die Gottheit als vorstellende Kraft dachte, so war der Irrthum leicht, daß er die Natur eines endlichen Vorstellungsvermögens auf sie übertrug; ein Irrthum, den Plato glücklich vermied. Philo hypostasirt die Idealwelt auch ganz bestimt und ausdrücklich, und das hat sehr viel beygetragen, neuern Geschichtsforschern der Philosophie die Meynung annehmlich zu machen, Plato habe dies ebenfalls gethan, zumal, da die Art, wie sich dieser zuweilen über die Ideenwelt und ihr Verhältniß zur Gottheit ausdrückt, die

Mey-

Meynung zu begünstigen scheint. Aber Plato dachte sich in der That unter der Idealwelt nichts weiter als den göttlichen Verstand selbst, dessen Ideen freylich die absolutesten Realitäten sind. Ein höchst sonderbarer und abentheuerlicher Sprung der vernünftelnden Phantasie war es beym Philo, daß das Bild von der Idealwelt, als einem Sohne der Gottheit, ihn verleitete, so wie andere, die, wie er, philosophisch schwärmten, oder schwärmend philosophirten, die Idealwelt als einen Menschen zu metaphorisiren, als den Idealmenschen, Urmenschen, ουρανιος ανθρωπος (der mit dem αυτανθρωπος des Plato nicht zu verwechseln ist). Villeicht hat auch ein Zoroastrisches Philosophem, das oben bemerkt ist (§. 503), hierauf Einfluß gehabt. Die Cabbalisten haben in der Folge die Idee von dem himlischen Menschen sehr weit ausgesponnen. Da die Sinnenwelt eine Nachbildung der Idealwelt ist, so machte Philo auch sie wiederum zu einem Menschen, unvollkomner als der himlische Mensch. Hiermit verträgt sich denn auch die Vorstellungsart, die Philo von der Einwirkung Gottes auf die Welt hatte, und daß er diese unter dem Bilde der Rede versinnlichen konte. Gott redete zu dem himlischen Menschen, (der auch als der erste Diener der Gottheit, als der Erzengel (αρχαγγελος) charakterisirt wird) und zu dem jüngern Urmenschen (der Sinnenwelt), heißt nichts anders, als: Gott wirkte Kraft

 seines

seines Verstandes und Willens auf die erschaffnen Wesen. Wegen der figürlichen Sprache und mystischen Denkart muß man beym Philo nicht immer eine genaue Bestimtheit der Begriffe erwarten, z. B. nicht in seiner Schöpfungstheorie, und in den Lehren über das Verhältniß der Sinnenwelt, insbesondre des Menschen, des menschlichen Verstandes, und der menschlichen Thätigkeit, zur Idealwelt und zur Gottheit. Eine Folge des Mysticismus war auch die Meynung, daß ein eigentliches Anschauen des Daseyns der Gottheit möglich sey, wozu man sich durch strenge Tugendübung, Reinigungen, Fasten, Enthaltsamkeit überhaupt, fähig machen könne. Wer diese Fähigkeit erworben hat, ist ein Ascet (ασκητης). Das Anschauen der Gottheit, und die damit verbundene unmittelbare Belehrung der Gottheit, ist ein Zustand der Ekstase. Die Veranlassung zu diesen Schwärmereyen konte schon die ursprüngliche Platonische Philosophie geben.

Ich habe oben bemerkt (§. 502), daß selbst die Leugner einer originalen orientalischen Philosophie doch einen Zusatz gewißer morgenländischer Ideen in der jüdischen Philosophie einräumen. Es sey mir erlaubt, eine hierher gehörige Aeusserung des Hrn. Tiedemann, nachdem er einzelne Meynungen des Philo angeführt hat, noch hinzuzufügen (Geist der specul. Phil. B. III. S. 136):

136): "In der embryonischen Lichttheorie sind einige Spuren vom Zoroastrischen Streite des Lichts und der Finsterniß, und der darauf gebauten Entstehung der Welt unverkennbar; wie von einer andern Seite unverkennbar ist, daß hier der erste Keim der Cabbalistischen Lichtemanation zuerst gefunden wird. Bis dahin hatte Plato die Emanation nicht ausgedehnt; mithin ist diese Erweiterung Alexandrinische Erfindung, gebohren aus Hinzumischung morgenländischer Vorstellungen. Einem Juden ward diese Erweiterung fast aufgedrungen, sobald er Platonische Philosophie auf Mosaische Darstellung vom Entstehn der Welt anwandte, und aus beyden ein System zu errichten sich bestrebte."

§. 513.

Ein Zeitgenosse des **Philo**, und aller Wahrscheinlichkeit nach noch älter als derselbe, war **Aristobulus**. Denn soviel auch über seine Person und sein Zeitalter gestritten worden ist, so hat doch die Meynung die meisten und stärksten historischen Gründe für sich, daß er der Lehrer des **Ptolemaeus Euergetes** II. mit dem Beynamen **Physkon** gewesen, und derselbe sey, dessen in dem Sendschreiben der Palästinensischen Juden an die Juden in Aegypten im zweyten Buche der

Mak-

Makkabäer (Cap. I.) erwähnt wird. Er schrieb, wie **Philo**, einen Commentar über das Mosaische Gesetz, welchen er dem **Ptolemäus Philometor**, Bruder des **Physkon**, widmete, von welchem sich aber, ausser höchst unbedeutenden Fragmenten, nichts erhalten hat. Inzwischen hat er andern historischen Nachrichten zufolge schon denselben Weg eingeschlagen, welchen Philo hernach betrat, um auf der einen Seite die heydnische Philosophie mit den jüdischen Religionsurkunden zu vereinigen, und jene dadurch seinen Landsleuten annehmlich zu machen, auf der andern Seite aber die jüdische Religion gegen die Angriffe der heydnischen Philosophen zu vertheidigen, und diese sogar für jene zu gewinnen. Auch Er bemühte sich durch allegorische Erklärung der Mosaischen Schriften darzuthun, daß die Platonische Philosophie ihrem Wesentlichen nach in jenen enthalten sey, und Plato selbst seine Weißheit dem Moses verdanke. Den Beynamen des **Peripatetikers**, den Aristobul gewöhnlich erhält, hat man ihm mit Unrecht gegeben. Er war, wie auch **Philo**, sowohl mit der Aristotelischen Philosophie, als mit andern griechischen Systemen, bekant geworden; aber seine eigene Vorstellungsart näherte sich mehr dem Platonismus. Daß er die Peripatetische Philosophie in Palästina habe verbreiten wollen, ist völlig ungegrün-

det,

det, so wie auch die Sage, daß er von den zwey und siebenzig Dolmentschern gewesen sey, die von dem Hohepriester Eleazar an den Ptolemaeus Philadelphus geschikt wurden. Dem erstern widerspricht der beständige Aufenthalt des Aristobul in Aegypten. Das andere verträgt sich nicht mit der Zeitrechnung, und gründet sich lediglich darauf, daß Aristobul die Uebersetzung der LXX empfahl.

Ueber die Streitigkeiten wegen der Person und des Zeitalters des Aristobul S. *Basnage* hist. des Iuifs liv. 3. ch. 6. *Fabric.* B. G. Vol. II. p. 280. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. II. p. 698. — Ueber seine Schrift, allegorische Erklärungsart, und Studium der griechischen Philosophie S. *Euseb.* Praep. ev. VIII, 9. XIII, 12. Hist. eccles. VII, 32. *Clem.* Alex. Strom. I. p. 342. *Cyrill.* adv. Iulian. IV. p. 134. *Chron.* Pasch. ad Olymp. CXLIV p. 178. *Hieron.* Chron. ad Ol. CLI. — Die Stelle des Anatolius beym Eusebius (de praep. evang. VIII, 32), daß Aristobul zu den LXX Dolmetschern gehört habe, beruht auf einem historischen Irrthume. — Vergl. Tiedeman's Geist der spec. Philos. B. III. S. 125.

Drey-

Dreyzehnter Abschnitt.

Ueber die Cabbalistische Philosophie.

Quellen: Der Talmud. — *Artis Cabbalisticae*; hoc est, reconditae Theologiæ et Philosophiae Scriptores. Tom. I. Basil. 1587. fol. Der Herausgeber dieser Sammlung war Johan Pistorius. Ausser diesem ersten Bande ist nichts weiter von ihr erschienen. — *Cabbala* denudata, seu doctrina Ebraeorum transscendentalis et Metaphysica atque theologica, Opus antiquissimae philosophiae barbaricae variis speciminibus refertissimum, in quo ante ipsam libri translationem libri difficillimi atque in literatura Ebraica summi, commentarii nempe in Pentateuchum et quasi totum scripturarum V. T. Kabbalistici, cui nomen *Sohar*, tam veteris quam recentis, ejusque *Tikkunim* seu supplementorum tam ve-

veterum, quam recentiorum, praemittitur apparatus. Tom. I. Solisbaci 1677. 4. Tom. II. unter dem Titel: Liber *Sohar* restitutus, Francof. 1684. 4. editore *Christiano Knorr de Rosenroth*.

Neuere Werke und Hülfsmittel: Es gehört die im vorhergehenden Abschnitte angemerkte Literatur der jüdischen Philosophie in Christi Zeitalter zum großen Theile auch hierher. Vorzügliche Aufmerksamkeit aber für diesen Abschnitt verdienen die neuern historischen Werke über die spätere Geschichte der Juden von Basnage, Holberg und Bastholm. Ferner: Eisenmengers entdecktes Judenthum; II B. Königsberg 1711. 4 — *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. III. p. 916. sq. — *Remarques* sur l'antiquité et l'origine de la Cabbale par Mr. *de la Nauze*; in den Memoires de l'acad. des Inscr. T. IX. und deutsch in Hißmann's Magazine für die Phil. und ihre Geschichte B. I. S. 245. — Kleuker über die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bey den Cabbalisten; Riga, 1786. 8. — Flügge Gesch. des Glaubens an Unsterblichkeit u. s. w. B. I. — Tiedemann Geist der specul. Phil. B. III. S. 137 ff. — Treffliche Erläuterungen der Kabbalistischen Philosophie kommen auch vor in: Salomon Maimon's Leben, herausgegeben von Moritz; Berlin, 1792. 2 Theile. 8.

§. 514.

§. 514.

Die durch die verschiedenen philosophischen Parteyen unter den Juden aufgestellten Lehrbegriffe der Religionsphilosophie wurden in den nächsten Jahrhunderten nach Christi Geburt von den Gelehrten dieser Nation weiter verfolgt, und auf sehr mannichfaltige Weise modificirt. Da man einmal in die allegorische Erklärungsart der Bücher des alten Testaments hineingegangen war, und sich hierbey in den Mysticismus verlor; da man ferner verschiedenartige oft einander geradezu entgegengesetzte griechische und orientalische Philosopheme zu jener allegorischen Erklärungsart benutzte, und so durch ein grossentheils willkührliches Verfahren der vernünftelnden Phantasie oder der phantasirenden Vernunft eine eigene Religionsphilosophie zu Stande brachte; so war natürlich hierdurch ein unermeßlicher Spielraum für Abänderungen, verschiedene Darstellungen und Bestimmungen der jüdischen Theologie und Moral eröffnet, wobey gleichwohl immer dieselben Hauptideen zum Grunde lagen. Es würde eine für den Geschichtschreiber sehr langweilige und ermüdende, und für den Leser sehr uninteressante und unfruchtbare Arbeit seyn, die Philosophie der Rabbinen in ihrem Detail weiter entwickeln zu wollen. Wer Beruf oder Neigung hat, man-

mancherley Rabbinische Ideen über das Wesen und die Eigenschaften der Gottheit, über die Schöpfung der Welt und des Menschen, über die Dämonologie, über die Religionsgebräuche, über die Freyheit des Willens, über Moralität und Legalität, über den Zustand nach dem Tode, kennen zu lernen, wird im Talmud, und in dem neuern Werke Eisenmenger's, eine reiche Lese halten können. Das Ganze der rabbinischen Philosophie ist ein in seinen innern Bestandtheilen zu heterogenes Gemische aus den ältern positiven Religionsbegriffen, aus Griechischer, bald Platonischer, bald Aristotelischer Philosophie, aus willkührlichen Vermehrungen und Deutungen des Mosaischen schriftlichen und mündlichen Gesetzes, aus dem jedesmaligen Wahne und Aberglauben des Zeitalters, worin die berühmtesten Rabbinen lebten, aus den Streitigkeiten, die sie über ihre gegenseitigen Meynungen mit einander hatten, als daß sich itzt ein bestimmtes Rabbinisches philosophisches System daraus abstrahiren ließe. Brucker hat einen Versuch gemacht, die von ihm sogenannte exoterische Philosophie der Juden darzustellen. Aber es ist eigentlich die spätere durch Studium und Anwendung des Peripateticismus gebildete Philosophie des Moses Maimonides, Menasse Ben Israel u. a. im Mittelalter, die er charakterisirt, und mit den Behauptungen, Schwärmereyen und Träu-

men älterer Talmudisten sehr unzweckmäßig und unhistorisch zusammenwirft. Diese letztgenannten Rabbinen verdienen in der Geschichte der Philosophie des Mittelalters eine besondere Auszeichnung.

Bruckeri Hist. crit. philos. T. III. p. 861.

§. 515.

Neben der Rabbinenphilosophie, die im Talmud ihre Hauptquelle hat, entstand in den nächsten Jahrhunderten nach Christi Geburt, die späterhin so genannte Cabbalistische Philosophie, in welcher das Emanationssystem der ältern Alexandrinischen Juden mit einem bewundernswürdigen Aufwande von Scharfsinne und Anstrengung der Phantasie bis zum Excentrischen verfolgt wurde. Der Namen Cabbala ist ein neueres hebräisches Wort, und bezeichnet überhaupt eine geheime Tradition. Er mag unter den Juden früher im Gebrauche gewesen seyn; aber bey den christlichen Schriftstellern komt er erst im funfzehnten Jahrhunderte vor, besonders seitdem Joh. Picus von Mirandula auf die Cabbalistik Aufmerksamkeit erregte. Die ältern heydnischen Schriftsteller kennen ihn gar nicht. Die Geschichte des Ursprungs der

der Cabbala selbst wird von mehrern Cabbalisten mit den ungereimtesten Fabeln und Legenden auf eine sehr widersprechende Weise erzählt. Ueberhaupt wird die Cabbala als eine Offenbarung vom Himmel vorgestellt, weil einmal die Juden nach ihrer ganzen religiösen Denkart an keine Weißheit Glauben gewinnen konten, die ihnen nicht als Mittheilung von oben herab dargeboten wurde; wie dies die Geschichte ihrer Religionsphilosophie bis auf die neuern Zeiten herab durchweg beweist. Nun sagt eine Legende, Adam habe sehr wohl gewußt, in was für einem Verhältniße er zu dem Adam Kadmon, dem Messias, stehe, und daß dieser der Vermittler zwischen ihm und der Gottheit sey, durch welchen er auch allein die Gottheit anschauen und göttliche Dinge erkennen möge. Allein Adam habe sich vermessen, und geglaubt, er würde das Ebenbild Gottes nicht vollkommen darstellen, wenn er nicht völlig unabhängig und frey wäre; und in diesem Dünkel habe er gehofft, ohne jenen Mittler mit der Gottheit vereinigt werden zu können. Dafür aber sey er des himlischen Lichtes oder der cabbalistischen Weißheit beraubt worden. An dem Baume des Erkentnißes, wie ihn die Mosaische Geschichte beschreibt, habe ihn die Gottheit nur erinnern wollen, welch ein Verbrechen er gegen den Messias begangen. Adam habe sich hierüber

 ge-

gehärmt, und wieder zum Messias gewandt. Noch im Paradiese habe ihm der Engel Raphael ein Buch vom Himmel gebracht, das in LXXII Abtheilungen und DCLXX Capiteln die Weißheit des Himmels enthielt. Andere Engel stiegen hernieder, um ihm dieses Buch zu erklären. Aber nach dem Sündenfalle des Menschen entfloh auch das wunderbare Buch. Jedoch erhielt er es nach vielen Thränen und und Bitten durch den Engel Raphael wieder; es wurde von ihm auf seine nächsten Nachkommen vererbt, und — hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten. Dieses Buch, das die Juden lange am strengsten geheim hielten, ob es gleich schriftlich schon in den Händeen mehrer Christen sich befand, hat Rabbi Isaac Ben Abraham zum großen Verdruße seiner Glaubensgenossen (Amsterd. 1701. 4) drucken lassen. Es enthält eine praktische Cabbala oder Magie, Namen von Engeln, Geistern, und Vorschriften, wie sowohl die guten als die bösen Geister zu gewinnen sind; wie man mit der Sonne und dem Monde reden; Krankheiten erregen und heilen; Städte zerstören; Erdbeben verursachen; die geheimen Kräfte von Kräutern, Edelsteinen, Fischen, Vögeln, Thieren, Holzarten, Blumen erkennen; aus den Sternen die Zukunft weissagen könne u. s. w. Die Betrügerey ist demnach offenbar genug, und dieser Inhalt

halt des Buchs beweist auch, in welches Zeitalter seine Entstehung zu setzen sey. Nach einer zweyten Legende pflanzte Adam die Cabbala nur durch mündliche Ueberlieferung auf seine Nachkommen fort. Durch den Anwachs des Menschengeschlechts und die überhand nehmende leichtsinnige und irreligiöse Denkart wäre sie aber beynahe gänzlich verloren gegangen, wenn nicht Abraham, um sie vor dem Untergange zu bewahren, sie schriftlich verfaßt hätte. Hieraus sey das Buch Jezirah entstanden. (Dieses Buch enthält eine Vereinigung der Pythagorischen Zahlenlehre mit der Lichtemanationstheorie, und rührt wahrscheinlich vom Akibha, oder einem noch später lebenden Juden, her). Es heißt weiter, nach einer dritten Legende: Die Nachkommen des Patriarchen hätten jenes Buch vernachläßigt. Während des Aufenthalts in Aegypten verloren sie alle Geheimniße der Cabbala wieder. Aber Gott erbarmte sich ihrer, und offenbarte sie auf's neue neben dem schriftlichen Gesetze dem Moses, um sie als mündliche Tradition durch die Aeltesten im Volke bewahren und fortpflanzen zu lassen. Der Engel Michael gab selbst dem Moses ein Buch unter dem Titel Majan Chochma (Quell der Weißheit), das Offenbarungen Gottes enthielt. (Der Verfasser dieses Buchs hat nur gegen die Zeitrechnung gefehlt, und dadurch

selbst seinen Betrug verrathen. Es wird darin der Paraphrase des Jonathan erwähnt, deren Verfertigung von den Juden erst in die Zeit kurz vor Christi Geb. gesetzt wird). Nach einer vierten Legende stamt die heutige Cabbala vom Esdras her. Das Hebräische Volk hatte abermals die cabbalistischen Geheimniße während der Babylonischen Gefangenschaft verloren. Esdras mit Hülfe des Haggai und Zacharias stellte sie wieder her, schrieb sie in einem Buche nieder, und verordnete, daß dieses Buch in der großen Synagoge verwahrt, der Inhalt aber mündlich auf die Nachkommen fortgepflanzt werden sollte. Hier wäre durch die Streitigkeiten der Schriftgelehrten die Wissenschaft beynahe wieder zu Grunde gegangen, wenn sie sich nicht in Aegypten erhalten, und durch den Rabbi Simeon Ben Setach bey deßen Rückkehr aus Aegypten in Palästina wieder eingeführt und in ihrer Existenz für die Folgezeit gesichert wäre. So dauerte die Cabbala durch Tradition fort, bis R. Simeon Ben Jochai sie in dritten Jahrh. nach Christi Geb. in ein System brachte, und mit seinen Schülern das Buch Sohar verfertigte. — Abstrahirt von den Fabeln der Juden läßt sich über die historische Entstehung der Cabbala folgendes festsetzen. Alle Cabbalistischen Schriften wurden höchst wahrscheinlich erst nach Christi Zeitalter verfertigt. Denn in den

Tal-

Talmudischen Büchern, die über Christi Zeit hinausgehn, wird ihrer gar nicht erwähnt, und die jüdisch orientalische Philosophie und Magie, die den Hauptstoff der Cabbala aus macht, bildete sich auch erst kurz vor und nach Christi Zeit. Rabbi Akibha brachte zuerst die cabbalistischen Traditionen in eine Art von systematischer Form. Er lebte kurz nach der Zerstöhrung Jerusalems, war anfänglich ein armer Hirte, verliebte sich in die Tochter seines reichen Herrn, fing auf Veranlassung derselben noch in seinem vierzigsten Jahre an zu studiren, und brachte es durch seine Anstrengungen bald dahin, daß er alle seine Mitschüler übertraf. Er übernahm hernach das Lehramt, und zwar mit solchem Beyfalle, daß er gegen 24000 Zuhörer gehabt haben soll. Der Vater des Mädchens willigte endlich in die Heyrath, und so gelangte Akibha vollends zu Reichthum und Ansehn. In der Folge wirkte er zu der Empörung der Juden unter Bar Cochebas, den er für den Messias hielt, gegen den Hadrian, sehr thätig mit, und brachte durch sein Ansehn ein Heer von 200000 Juden zusammen. Aber bey der Niederlage, die Bar Cochebas von den Römern erlitt, wurde er gefangen im Jahre 138 nach Chr. Geb., und im 120 Jahre seines Alter lebendig geschunden. Ihm wird das Buch Jezirah zugeschrieben. Einer seiner berühmtesten Schü-

 ler

ler war R. Simeon Ben Jochai, den die Juden das große Licht, den Funken Mosis nennen. Um den Verfolgungen der Römer, welche die Empörung des Bar Cochebas nach sich gezogen hatte, zu entgehen, verbarg er sich nebst seinem Sohne zwölf Jahre lang in einer Höle, wo er auf eine wunderbare Art am Leben erhalten wurde. Hier hatte er Offenbarungen, die er und seine Jünger aufschrieben, und aus denen das Buch Sohar entstand. Nach dem Grabe des Jochai wird von frommen Juden gewallfahrtet. Das Buch Jezirah und Sohar sin[illegible]
schwerlich echt auf uns gekommen, sonde[illegible]
vermuthlich durch viele spätere Zusätze ent[illegible]
und verbrämt. Daher [illegible]haupten auch
ge; daß beyde Büch[illegible] [illegible] um das [illegible]
Jahrhundert geschrieb[illegible] [illegible]en. Ih[illegible]
scher und schwärme[illegible] Inhalt, [illegible]
sie dunkel und oft [illegible] unverstä[illegible]
den, hat viele Con[illegible]
von christlichen [illegible]
ten und sechszeh[illegible]
Die merkwürdi[illegible]
Lorja, Cordu[illegible]
Porta coelorum [illegible]
Irira.

Der erste [illegible]
der f[illegible]

lebhaftes Interesse erweckte, war der Graf Johann Picus von Mirandula geb. 1463. S. Meiners über das Leben und die Schriften des Grafen J. P. von Mirandula, im zweyten Bande der Lebensbeschreibungen berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherstellung der Wissenschaften (Zürich 1796. 8.), Picus nahm die Cabbala für die Lehre der alten jüdischen Kirche, und glaubte darin wichtige Aufschlüße über die Lehren der katholischen Kirche von der Trinität, der Erlösung, der Aufhebung des alten Bundes, der Taufe, dem Fegefeuer, anzu[illegible]n. Er schlug zu Rom die berühmten [illegible]undert Theses an, die [illegible]oße St[illegible]en unter den damaligen [illegible]lehrten [illegible]lge hatten, und zum gro[illegible]n Th[illegible]alistische Begriffe enthiel[illegible]n. [illegible]nen andern Werken herscht [illegible]us Platonischer, Aristote[illegible]ische[illegible]bbalistischer Ideen. [illegible]irte sich Reuchlin [illegible] seine beyden We[illegible]ca und: de verb[illegible] Meiners Leben [illegible]in [illegible]de der Lebensb[illegible]gen [illegible]gl. die Vorre[illegible]tten [illegible]den christlich[illegible]igern [illegible]n der Cab[illegible] ferner [illegible]cius. [illegible]nthume [illegible]nthume [illegible]ar, und [illegible]lehrte, [illegible] Maximi[illegible]on ihm [illegible]e in Cabba[illegible]rudit[illegible] Werk de coe[illegible]zehnten Jahrh. der[illegible]

ler war R. Simeon Ben Jochai, den die Juden das große Licht, den Funken Mosis nennen. Um den Verfolgungen der Römer, welche die Empörung des Bar Cochebas nach sich gezogen hatte, zu entgehen, verbarg er sich nebst seinem Sohne zwölf Jahre lang in einer Höle, wo er auf eine wunderbare Art am leben erhalten wurde. Hier hatte er Offenbarungen, die er und seine Jünger aufschrieben, und aus denen das Buch Sohar entstand. Nach dem Grabe des Jochai wird von frommen Juden gewallfahrtet. Das Buch Jezirah und Sohar sind schwerlich echt auf uns gekommen, sondern vermuthlich durch viele spätere Zusätze entstellt und verbrämt. Daher behaupten auch einige, daß beyde Bücher erst um das zehnte Jahrhundert geschrieben seyen. Ihr mystischer und schwärmerischer Inhalt, wodurch sie dunkel und oft ganz unverständlich werden, hat viele Commentare der Juden, auch von christlichen Schriftstellern im funfzehnten und sechszehnten Jahrhunderte, veranlaßt. Die merkwürdigsten Commentare sind von Lorja, Corduero, und vorzüglich das Buch: Porta coelorum vom Rabbi Abraham Cohen Irira.

Der erste unter den christlichen Schriftstellern, der für die cabbalistische Philosophie ein leb-

lebhaftes Interesse erweckte, war der Graf Johann Picus von Mirandula geb. 1463. S. Meiners über das Leben und die Schriften des Grafen J. P. von Mirandula, im zweyten Bande der Lebensbeschreibungen berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherstellung der Wissenschaften (Zürich 1796. 8.), Picus nahm die Cabbala für die Lehre der alten jüdischen Kirche, und glaubte darin wichtige Aufschlüße über die Lehren der katholischen Kirche von der Trinität, der Erlösung, der Aufhebung des alten Bundes, der Taufe, dem Fegefeuer, anzutreffen. Er schlug zu Rom die berühmten neunhundert Theses an, die große Streitigkeiten unter den damaligen Gelehrten zur Folge hatten, und zum großen Theile cabbalistische Begriffe enthielten. Auch in seinen andern Werken herscht ein Synkretismus Platonischer, Aristotelischer und Cabbalistischer Ideen. Nicht minder interessirte sich Reuchlin für die Cabbala, was seine beyden Werke: de arte Cabbalistica und: de verbo mirifico beweisen. S. Meiners Leben des Reuchlin im ersten Bande der Lebensbeschreibungen u. s. w. Vergl. die Vorrede zum dritten Bande. Zu den christlichen Vertheidigern und Auslegern der Cabbala gehört ferner Paulus Riccius, der vom Judenthume zum Christenthume übergegangen war, und zu Pavia lehrte, Arzt Kaysers Maximilian I. Von ihm sind eine Isagoge in Cabbalistarum eruditionem, und ein Werk de coelesti agricultura. Im sechszehnten Jahrh.

vertheidigte Archangelus de Burgonovo; ein Franciscaner, den Picus und die Cabbala in einer besondern Schrift: Cabbalistarum selectiora obscuraque dogmata a Ioanne Pico ex eorum commentationibus pridem excerpta et nunc primum luculentissimis interpretationibus illustrata. Diese angeführten und andere Cabbalistische Schriften gab Johann Pistorius zusammen heraus in der oben bemerkten Sammlung, die aber nicht fortgesetzt wurde. Bald nachher artete die Cabbalistik in Theosophie aus, wie in den Werken des Paracelsus, Heinr. Cornel. Agrippa, Julius Sperber, u. a. Das größte Verdienst um die Aufklärung der Cabbalistischen Philosophie erwarb sich Christian Knorr von Rosenroth, Geheimer Rath und Kanzler des Pfalzgrafen von Sulzbach, ein großer Alchemist der Zeit, und Kenner der Hebräischen, Rabbinischen und Cabbalistischen Literatur, durch seine Cabbala denudata, die damals großes Aufsehn verursachte. Späterhin glaubte man den Keim des Spinozismus in der Cabbala zu entdecken, nicht ganz ohne Grund, wodurch der orthodoxe Eifer gegen dieselbe von neuem angefacht wurde.

§. 516.

Die Vorstellungsart der Cabbalisten ist nichts anders, als die weiter verfolgte und ganz in

in transscendenten Mysticismus übergegangene jüdischalexandrinische Philosophie, die ausserdem in spätern Zeiten noch mancherley Zusätze aus der Magie und Theurgie, aus den Rabbinischen Deuteleyen der Mosaischen Schriften, den Rabbinischen Legenden, und der Neu Pythagorischen, Neu Platonischen, und Neu Aristotelischen Philosophie bekam. Jene transscendenten Schwärmereyen zum Behufe der Geschichte zu einem klaren und zusammenhangenden Lehrbegriffe zu erheben, ist nicht möglich. Zur allgemeinen historischen Charakteristik derselben ist die Darstellung einiger kabbalistischer Hauptbegriffe, die den übrigen zum Grunde liegen, und die sich aus der Porta coelorum des Irira am leichtesten hervorheben lassen, hinreichend. Die Cabbalistische Philosophie selbst war nie ein System. Sie ist ein buntes Gewebe mannichfaltiger widersprechender Philosopheme, Träumereyen, magischer Vorschriften, jüdischliturgischer Formeln. Daher muß man sich nicht wundern, wenn die Neuern, die sich bemühten, den Cabbalismus in eine systematische Ordnung zu bringen, ihn bald so, bald anders vorstellen, oft ohne daß man in der einen Darstellung die Grundzüge der andern wieder erkennt. Dazu komt, daß die Cabbalisten zwar für gewiße ihnen eigenthümliche Hauptideen einerley bildliche Bezeichnung gebrauchen, aber diese verschieden bestimmen, und ihre mystischen Phan-

Phantasieen im Innern gar nicht auf dieselbe Weise verknüpfen.

§. 517.

Die vornehmsten Lehrsätze der Cabbalistischen Philosophie sind diese: **Erstlich**: Aus Nichts kann nichts entstehen. Es giebt also keine Substanz, die bloß aus Nichts hervorgegangen, oder durch Nichts geschaffen wäre. Auch die Materie kann nicht aus Nichts entstanden seyn. Eben so wenig kann sie ihren Ursprung aus sich selbst haben, weil ihr die Form fehlt, und sie daher von dem Nichts nur um einen Grad verschieden, und fast dem Nichts gleich ist. Hieraus wird von den Kabbalisten gefolgert, daß eigentlich überhaupt keine Materie an und für sich existire; eine Behauptung, die sie noch durch mancherley Subtilitäten theils zu erklären, theils zu beweisen suchen. **Zweytens**: Demnach ist alles, was ist, geistiger Natur. Diese geistige Natur ist unerschaffen, ewig, intellectual, empfindend und lebend, selbstbewegend, unermeßlich, und aus sich selbst nothwendig vorhanden. Sie ist das **Ensoph**, die unendliche Gottheit, der Realgrund aller Gründe und aller Dinge. **Drittens**: Aus diesem unendlichen Geiste müssen alle vorhandene Dinge emaniren. Weil sie aber aus ihm nur

nur emaniren können, müssen sie auch nur in ihm bestehn. Die Welt ist also die immanente Wirkung der Gottheit, in welcher diese ihre Attribute und Eigenschaften nach mannichfaltigen Stufen und Modificationen dargestellt hat. Viertens: Je näher das Emanirte seinem unendlichen Urquelle ist, desto erhabner und heiliger ist es; je entfernter aber von demselben, desto mehr fehlt ihm die göttliche Vollkommenheit und Natur. Fünftens: Damit aber die Emanationen aus dem verborgenen Quelle des unendlichen göttlichen Lichtes hervorgehn konten, und als Modificationen der göttlichen Kräfte und Eigenschaften sich äusserten, ließ Gott einen ersten Grundquell der Dinge aus sich emaniren, aus welchem und durch welchen alle übrigen Emanationen entstanden und bestanden. Dieser erste aus der Gottheit geflossene Grundquell der Dinge ist der Adam Kadmon, der Urmensch, der erstgebohrne Sohn der Gottheit. Die Schule des Jochai stellte diese erste Emanation des Adam Kadmon unter dem Bilde eines Gewandes vor, das die Gottheit vom Dunkel des Dunkels, vom Verborgnen des Verborgnen her ausgebreitet habe. Sechstens: Der erstgebohrne Sohn Gottes offenbarte sich als Gott in seinen Emanationen auf zehn vorzügliche Arten, oder in zehn Lichtströmen, die Sephiroth genannt werden. Durch diese Sephiren sind aus dem

Ur-

Urmenschen hervorgegangen als immanente Wirkungen seiner Emanationen, die Geister ohne allen Stoff; die Engel; die erschaffenen Substanzen, die als Substanzen für sich existiren; und die materialen Wesen, die von der Materie ihrem Seyn, ihrer Subsistenz, ihren Vermögen und Thätigkeiten nach abhangen. Hieraus sind die vier Welten entsprungen; Aziluth, Briah, Jezirah, und Asiah; die Welt der Emanation, der Schöpfung (Creation), der Formung, und der Fabrication. Zu jeder dieser Welten gehört ein besonderes Sephirotisches System, das aus dem Adam Kadmon emanirte. Die Kabbalisten vergleichen diese Abtheilung der Emanationen mit Strahlen des Lichtes, die aus dem Gehirne, den Augen, Ohren, der Nase, dem Munde des Urmenschen hervorgingen. So leiten sie die sephirothischen Emanationen der materialen oder der Sinnenwelt aus der Brust des Urmenschen her. **Siebentens:** Alles Vorhandne ist also aus Gottheit emanirt mittelst der ersten Grundemanation. Die Welt ist von der Gottheit verschieden, wie die Wirkung von ihrer Ursache, aber nicht als von ihr abgesondert, sondern als in ihr immanent. Die Welt ist daher die Offenbarung der Gottheit, nicht nach ihrem innern verborgenen Wesen, sondern in ihrer sichtbaren Herrlichkeit.

§. 517.

§. 517.

Diese allgemeine Schöpfungstheorie wurde von den Kabbalisten noch weiter erläutert. Bevor alle Emanation oder Schöpfung überhaupt begann, war das Urlicht aufs vollständigste ausgebreitet und erfüllte alles. Hier war schlechterdings kein Leeres, überall Fülle. Aber wegen der Allgewalt dieses Lichtes in seiner Blendung würde nie eine Welt haben erschaffen werden oder entstehen können. Da es also der Rathschluß des Urlichts wurde, Welten zu schaffen, lebende Wesen hervorzubringen, und die Vollkommenheit seines Wesens und seiner Eigenschaften zu offenbaren, zog es sich von einem Mittelpuncte zurück, und so blieb in gleicher Entfernung von jenem Mittelpuncte ein leerer Raum übrig. Diese Zusammenziehung des Urlichts in sich selbst war sich aber von allen Seiten vollkommen gleich, und bildete daher den vollkommensten Kreis. Das Urlicht zog ferner nur seine blendenden und zu gewaltigen Strahlen in sich zurück, und es blieb also im leeren Raume noch etwas von dem Göttlichen Wesen übrig. So entstand eine lichtleere Substanz durch die Zurückziehung des Göttlichen Urlichts, die Geistige und die Ausgedehnte. Die Zurückziehung selbst hinterließ gewiße Spuren in ihrem Fortschritte zu den

den Seiten und bestimte dadurch die künftigen besondern Welten. Solcher Spuren waren zehn, und es bildeten sich überhaupt zehn Kreise, die das göttliche Urlicht umschloß. Der erste Kreis, dem Urlichte am nächsten, heißt die Krone; der zweyte Kreis die Weißheit; die übrigen Kreise bis zum zehnten machen das Reich aus. Da diese Kreise nicht des Lichtes ganz entbehren konten, so mußte ihnen das Urlicht wieder etwas davon mittheilen; aber damit sie nicht davon erfüllt, und eben dadurch vernichtet würden, geschah die Mittheilung indirecte, und nur durch einzelne Strahlencanäle. Die sämtlichen Kreise (Sephiren) in ihrem Verhältniße zum Urlichte gedacht, lassen sich unter dem Bilde eines Menschen vorstellen, deßen Haupt an den Himmel reicht, und deßen Füße auf den Tiefen des Abgrunds schweben. Diese Figur heist Adam; sie ist der Makrokosmos; die erste Ursache alles Verursachten, von der alles Wirkliche Erschaffene herrührt. Die Kabbalisten bezeichnen ihn mit sehr verschiedenen Namen. Sie nennen ihn auch schlechthin die Creatur, den Menschen, den König. Er kann mit dem λογος des Philo und der Alexandrinischen Philosophen verglichen werden. Den Inbegriff der Weltkreise stellen die Kabbalisten auch unter dem Bilde eines sephirothischen Baumes vor, deßen Wipfel (die Krone, Keter) an das unendliche Ensoph reicht,

und

und deßen Wurzel (Malcuth) unsere Sinnenwelt ist. Bey diesen Bildern sowohl des Adam Kadmon, sofern seine Glieder die verschiedenen Grade und Modificationen der Emanationen ausdrücken sollen, als des sephirothischen Baumes, haben sie sich in eine Menge allegorischer, abentheuerlicher Spielereyen verloren. Auch die verschiedenen Sephiren werden von ihnen durch Namen verschiedener Tugenden und Eigenschaften charakterisirt, auf eine ganz willkührliche Art, da die Beziehung des Zeichens auf den Gegenstand oft gar nicht einzusehen ist.

§. 518.

Nicht minder finden sich im Kabbalismus mancherley Träume über die Beschaffenheit der vier verschiedenen Welten, Aziluth, Briah, Jezirah und Asiah. Der Quell derselben ist das Ensoph, das sie auch deswegen die unendliche Welt nennen, und zwar bestimmen sie das Verhältniß der übrigen Welten zu diesem so, daß allemal die höhere Welt die Wurzel und der Quell der niederern ist, daß also aus der Ensophischen die Azilutische, aus dieser die Briahtische, aus dieser die Jezirahtische, und aus dieser endlich die Asiahtische Welt entspringe. Wiederum aber wird auch in umgekehrter Ordnung die höhere Welt immer von der nie-

derern überkleidet. Unter den Welten ist die Aziluthische die erste Emanation aus dem unendlichen Lichte mit Hülfe des Adam Kadmon und dessen Erleuchtungen. Sie enthält die Vollkommenheiten der übrigen untergeordneten Welten, und schließt ihre Mängel aus. In ihr ist keine Veränderung und kein Mangel überhaupt. Daher ist sie auch für die andern Welten der Quell der ihnen aus der unendlichen Ursache mitgetheilten Vollkommenheiten. Irira sagt von der Aziluthischen Welt, "daß sie eine größere Gleichheit mit ihrer Ursache an sich trage, weil jene das formaliter ist, was diese caussaliter und eminenter ist, und keine Verschiedenheit zwischen dem Emanirten und dem Quelle der Emanation statt findet, als die zwischen einer Ursache und dem Verursachten, so daß Beyde gleichsam Eins seyn, nur daß jene unendlich sey, diese analogisch die Natur des Mannichfaltigen und Endlichen habe". Ebendaher hat sie den Namen der Aziluthischen Welt (der bloß emanirten), weil sie unmittelbar mit ihrem Principe durch Emanation vereinigt ist. Aus der Aziluthischen Welt floß die Briahtische. Sie begreift die geistigen Substanzen, die nicht unmittelbar aus dem Unendlichen geflossen sind, also geringere und gleichsam beschränktere Vollkommenheiten haben, ob sie gleich nicht aus der äußern hinzu kommenden Materie entstanden sind (wo-

(woher auch die Briahtische Welt den Namen hat, daß sie die äussere Materie nicht voraussetzt). Sie heißt deswegen auch vorzugsweise die erschaffne Welt. Die Jezirahtische Welt ist die geformte Welt derjenigen geistigen Substanzen, die zwar aus Nichts geschaffen sind, das heißt, ohne Voraussetzung eines Subjects oder einer Substanz, die also lediglich aus der Briahtischen Welt entsprungen sind; aber doch in einer Substanz oder einem Subjecte geschaffen sind, zu dessen Formung sie dienen. Die Jezirahtische Welt ist die Welt der Engel. Diese werden beschrieben als verständige und unkörperliche Wesen, die über und in den Körpern des höchsten Firmaments sich befinden, also über und in den himlischen feurigen und luftigen Körpern, um diese zu beseelen und zu bewegen; oder, nach der Sprache der Cabbalisten, als Geister, die von leuchtenden Körpern bekleidet sind. Die Engel haben demnach die Gestirne zu ihrem Aufenthalte, und sind die Vorsteher und Bewohner der Elemente. Uebrigens aber gehören doch diese Körper nicht eigentlich zur Jezirahtischen Natur selbst; sie sind nur das Gewand derselben; und jene drückt ihnen die Form ein, damit sie zu ihrem Vehikel brauchbar werden. Die Asiahtische Welt endlich ist die materielle und sichtbare. Sie enthält die Substanzen, wel-

 che

che von der Materie nach ihrem Seyn, ihrer Subsistenz, ihrem Vermögen, und ihrer Wirksamkeit (a materia in esse, subsistere, posse, et operari) abhangen. Ihre Formen sind Theile des Universums, die für sich nicht bestehn können, die, weil sie in eine ausgedehnte quantitative Materie versenkt sind, zusammengesezt, theilbar, der beständigen Bewegung, dem Wechsel, der Entstehung, dem Untergange unterworfen sind. In den allgemeinen Unterschieden der vier Welten sind die Cabbalisten einstimmig; aber nicht in der Art, wie sie die Begriffe der Emanation, Creation, Formation, und Fabrication, wodurch sie die Entstehung und Bildung der Welten distinctiv bezeichnen, festsetzen. Eine strenge Bestimtheit der Begriffe war auch hier nicht möglich. Die allgemeinen Ausdrücke, deren sich die Cabbalisten bedienen, z. B. wenn sie die Verschiedenheit der Welten bloß auf eine verhältnißmässige Verringerung des Lichts zurückführen, sind daher noch immer die verständlichsten. So drehen sie sich auch bey dem Begriffe der Materie in mancherley Subtilitäten herum, ohne daß er dadurch legitimirt und in seinem Verhältniße zu den anderweitig von ihnen angenommenen Weltprincipien an sich selbst deutlicher wurde. Sie sprechen auf der einen Seite der Materie die Realität (entitatem) ab, und erklären sie für

eine

eine Privation aller Vollkommenheit, die aus dem höchsten Wesen emanirt. Denn eben durch ihre Unvollkommenheit widersprach die Materie dem Begriffe der Gottheit, konte also nicht als durch diese hervorgebracht vorgestellt werden. Auf der andern Seite aber sollte auch die Materie kein Nichts seyn, sondern entweder aus einer Verdichtung, oder aus einer Verdünnung der Lichtstrahlen bestehn, so daß nichts übrig bliebe, als ein finsterer Stoff, gleichsam eine Kohle von der göttlichen Substanz, in der kein Lichtfunken mehr enthalten sey. Sieht man also auf die Materie als Materie (subjectum materiatum), so ist sie die Gottheit, die nach Zurückziehung ihrer Lichtstrahlen ein dunkles Subject zurückließ, oder die verdunkelte Gottheit. Sieht man aber auf die Materie als Privation aller Vollkommenheit, so ist sie eine Privation, ein non ens. Merkwürdig ist noch insbesondre die cabbalistische Behauptung, daß jede der vier Welten auch vier Elemente habe, die aber nach dem eigenthümlichen Charakter einer jeden beschaffen sind. In der Aziluthischen Welt sind diese Elemente zur wahrsten Einheit verbunden. Auch ist unter den Elementen selbst wiederum ein Rang, der dem Range der vier Welten entspricht. Die Erde ist das unterste Element.

 §. 519.

§. 519.

Hat man je Ursache, die üppige Fruchtbarkeit der mystischen Phantasie der Cabbalisten zu bewundern, so hat man sie in ihrer Dämonologie. Nach den vier Welten nehmen sie auch vier Classen von Geistern und Bewohnern derselben an. Die Bewohner der Aziluthischen Welt sind nicht eigentliche Geister, denen doch ein Subject zukommen muß; sondern sie sind reine göttliche Emanationen, ohne alles Subject, ohne alles Vehikel. In der Briahtischen Welt wohnen Thronen; in der Jezirathischen Engel; und in der Asiahtischen die Hüllen oder Rinden der Emanationen, bösartige und materiale Geister. Die Beschreibung der Ordnung der Engel, ihrer verschiedenen Namen, ihres Rangverhältnißes unter einander, was lauter Spiele der willkührlichsten Dichtung sind, wozu der Keim und Grundstoff aus der jüdisch orientalischen Philosophie entlehnt wurde, gehört nicht hierher. Die unreinen Geister, die bloß die Hüllen der göttlichen Emanationen sind, bestreben sich unaufhörlich, den höhern Emanationen gleich zu werden. Daher kämpfen sie auch mit ihren Vorstehern gegen das Reich Gottes an, und suchen die Herrschaft in demselben zu erringen. Der Mensch ist im Stande, durch gute Handlungen sich die schwere Hülle der Materie, von welcher er gedrükt wird, zu er-

erleichtern, oder sie ganz abzustreifen, und zu den höhern Geistern emporzuschwingen. Er kann sich aber auch mit den bösen Geistern vereinigen, und dadnrch immer tiefer in das Verderbniß der Materie herabsinken. Uebrigens knüpfen die Cabbalisten auch die Seelenlehre genau mit ihrer Emanationstheorie zusammen. So besteht die Seele aus vier Elementen der höhern Welten, wie der Körper aus vier Elementen der asiahtischen Welt besteht. Die Juden hatten und haben seine solche Eitelkeit, daß sie wähnen, die Seelen der Frommen erhöben sich nach dem Tode noch über die Jezirahtische Welt, würden die Ursachen der Engel niedern Grades, und ergözten sich an dem Urglanze der Gottheit, der alle Welten durchstrahlt. Inzwischen räumen sie doch diese Dignität nur der Seele ein; dahingegen sie den Körper, das Vehikel der Seele, für schlechter erklären, als die Körper der Engel. Auf eine sehr abentheuerliche Art suchen sie die Entstehung der Seelen in menschlichen Leibern begreiflich zu machen, und in der Kabbalistik findet sich die Veranlassung zu den wunderlichen Hypothesen, die man auch noch in manchen metaphysischen Compendien unsers Jahrhunderts antrifft. Die Seelen präexistiren, bevor sie mit menschlichen Körpern vereinigt werden. Die Ursache der Vereinigung ist, damit durch sie das Gute von dem Bösen getrennt werde, oder die Läuterung vom Laster;

 oder

oder der Ersatz eines Mangels, den sie in einem frühern körperlichen Zustande erduldet u. s. w. Die Vereinigung selbst geschieht auf zweyerley Arten. Entweder die Seele kommt schon in den Körper eines erwachsenen Mannes hinein; dieser wird dadurch gleichsam seelenschwänger, wie das Weib von dem Embryo; die Seele hat aber keine bestimte Zeit des Ausganges aus dem Körper (wie der Embryo im Mutterleibe), und sie leidet auch weiter nicht hierbey. Diese Art der Metempsychose nennen die Cabbalisten Ibbur. Oder die Seele geht in den Embryo über, sowie er aus dem Leibe der Mutter hervorkomt. Diese Art der Seelenrevolution heißt Gilgul.

Diese kurze Darstellung der Hauptbegriffe des Cabbalismus ist aus des Irira Porta coelorum entlehnt worden. Vergl. Bruckeri Hist. crit. phil. T. II. p. 917., wo eine noch weitere Entwickelung jener, mancherley abweichende Nebenbestimmungen der Kabbalisten, und Erklärungen neuerer Gelehrten vorkommen. Dem Irira ist auch Hr. Tiedemann gefolgt (Geist der spec. Phil. B. III. S. 137).

Da die Kabbalisten den Inbegriff der Sephiren unter dem Bilde eines Menschen (Makrokosmos) vorstellten, so betrachteten sie auch jeden Menschen selbst als ein Bild

der

der Welt im Kleinen (Mikrokosmos). Wie eine Art von Rangverhältniße unter den Gliedern des Menschen ist, auch in der Beschaffenheit ihrer Kraft und Wirksamkeit für den gesamten Zweck des Menschen; so findet eben diese in den Sephiren oder den vier Welten statt.

Sieht man auf den Grund im Wesen der Vernunft, der die Emanationstheorie veranlaßte, so war er das Bedürfniß, das Uebel und das Moralisch Böse in der Welt zu erklären; ein Bedürfniß, das für die Vernunft dringend wurde, sobald man die schaffende Gottheit als ein Princip des Absolut Guten und Vollkomnen voraussetzte, und ihr gleichwohl auch die Hervorbringung der Materie, als der Wurzel alles Uebels und alles Bösen, beylegen mußte. Bey den ältern griechischen Metaphysikern trat dieses Bedürfniß nicht in dem Grade ein, ungeachtet sie seit dem Anaxagoras und Sokrates ein verständiges moralisch vollkomnes Weltprincip statuirten, weil sie dabey die Ewigkeit der Materie behaupteten, und jenes Princip nur für die Ursache der zweckmäßigen Form der Welt, für den Weltbaumeister der Form nach, nicht für den Welturheber der Materie nach, erklärten. Das Zweckwidrige überhaupt, was sich in der Welt fand, folglich sowohl das physische als das moralische Uebel, wurde da auf die Materie, als den Grund wilder Bewegung, Unordnung und Zerstörung, zurükgeschoben.

 Die

Die Gottheit wollte bey der Formung der Materie das Gute und Vollkomne; aber sie konte die Urnatur der Materie nicht abändern, und also auch das Uebel und Böse nicht ganz unterdrücken. Inzwischen konte sich dieser Dualism auf die Länge nicht in der Philosophie behaupten. Sofern die Materie eine Formung der Gottheit nur zuließ, erschien sie als ein Bedingtes; und auf der andern Seite erschien wieder die Gottheit als bedingt, sofern sie die Materie nicht ganz nach ihrem Willen schaffen konte. Jenes vertrug sich nicht mit dem Begriffe einer ewigen Materie. Dieses nicht mit dem Begriffe der Gottheit als des vollkommensten Wesens, den die nach absoluter Einheit strebende Vernunft durchaus fodert. Auch war der ewige Streit des Guten und Bösen (der Gottheit und Materie), wie ihn Plato annahm, ein Philosophem, wobey kein letzter Weltendzweck denkbar war. Man mußte also über kurz oder lang darauf hinaus kommen, den Begriff der ewigen Materie neben der Gottheit aufzugeben, und in die Gottheit den Realgrund alles Möglichen und Wirklichen, folglich auch des Uebels und des Bösen zu setzen. Nun war dieses schon früher durch die Zoroastrische Philosophie geschehen, als man es dem Gange der philosophirenden Vernunft nach hätte erwarten sollen. Die Zoroastrische Philosophie lehrt zwar einen Dualismus; sie nimt verschiedene Principien des Guten und Bösen an; aber das Princip des Bösen war in ihr bedingt; es war ursprünglich nicht vorhan-

handen, sondern entstand erst in der Zeit. Als späterhin die Zoroastrische Philosophie mit der griechischen amalgamirt wurde, nahm man zwar auch, wie beyde Systeme es mit sich brachten, die Materie für den Grund des physischen und moralischen Verderbnißes an; aber die Ewigkeit der Materie wurde aufgehoben. Nun bedurfte es inzwischen einer Erklärung, wie in der Welt, dem Producte des guten göttlichen Princips, das Böse habe entstehen können. Die Mythen des Zoroaster vom Ahriman beschäfftigten die Köpfe wohl eine Zeitlang, und liessen sie wähnen, als sey in ihnen der Schlüssel zum Geheimniße des Bösen anzutreffen. Aber für die metaphysische Speculation konten sie doch nicht lange befriedigend bleiben. So gerieth man auf das Emanationssystem, wozu auch ohnehin in den vom Zoroaster gebrauchten Bildern des Lichts und der Finsterniß zur Bezeichnung des Guten und Bösen eine nähere Veranlassung lag. Das Licht verbreitet seine Strahlen bis auf eine gewiße Entfernung im Raume. Wo die Wirkung der Strahlen aufhört, ist Finsterniß. Diese Erfahrung trug man über auf das göttliche Lichtwesen, dachte die Schöpfung als eine Emanation aus demselben, bestimte die Grade der Vollkommenheit der erschaffnen Dinge nach dem Verhältniße ihrer Entfernung vom heiligen Lichtquelle, und so gerieth man auf die Idee, die Verderbtheit der Materie durch die äusserste Entfernung von der Gottheit zu definiren. Denn der äusserste Grad der Emanation mußte an

Fin-

Finsterniß grenzen, oder in die Finsterniß übergehn. Es war diese Vorstellungsart in der Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens selbst gegründet. Sobald eine Grenze der Lichtemanation, oder auch nur Grade derselben der intensiven Stärke nach, gesetzt wurden, mußte am Ende das Reich der Finsterniß anfangen. Aber die spätern Cabbalisten fanden in dieser Darstellung der Emanationstheorie, neue Schwierigkeiten. Die Gottheit erschien dabey als ein unvollkomnes, endliches, zuletzt durch die Finsterniß bedingtes und begrenztes Wesen. Daher schlugen sie den Weg ein, der in den nächstvorhergehenden §. §. bezeichnet ist. Ursprünglich erfüllte das unendliche Lichtwesen alles; da gab es gar kein Leeres; überall die absoluteste und vollkommenste Lichtrealität. Aber das Lichtwesen wollte schaffen; es wollte seine Herrlichkeit offenbaren. Nun zog es sich von dem Mittelpuncte auf gleiche Weise nach den Seiten zurück, und bildete so selbst den leeren Raum, den es wieder in verschiedenen Graden (den Sephiren) mit mässigerm Lichte anfüllte, und dadurch brachte es die vier Welten hervor. Es braucht wohl nicht erinnert zu werden, daß auch diese Darstellung der Emanationstheorie ihre unüberwindlichen Schwierigkeiten hat. Gott beschloß, auf eine solche Art zu schaffen, wie er geschaffen haben soll, heißt nichts weiter als: Gott, das unendliche vollkommenste Wesen, beschloß sich in Endlichkeiten und Unvollkommenheiten zu offenbaren: nicht zu gedenken, daß die

gan-

ganze Theorie im Grunde anthropomorphistisch, oder technischpraktisch ist, und auf menschlicher Anschauungsart der Naturwirkungen des Lichts beruht, die nie auf die Wirkungsart der Gottheit Anwendung leidet. Zu verwundern ist hierbey, daß keiner der Philosophen auf den Gedanken kam, das Werk der Schöpfung, und das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt, für einen transscendenten Gegenstand zu halten, von dem eine theoretisch objective Erkentniß schlechthin unmöglich ist; sondern daß sie lieber sich mit der höchsten Spannung der Phantasie und der logischen Vernunft immer tiefer in ihre Hirngespinste hineinwebten.

Vier-

Vierzehnter Abschnitt.

Geschichte der Alexandrinisch Eklektischen Philosophie.

Quellen: Die Werke des Philo und Josephus (S. oben Abschn. XIII). — *Luciani* Samosatensis Opera; ed. *I. F. Reitz*. (Voll. IV. 1746. 4.) cum nova versione *Tib. Hemsterhusii* et *Io. Matthiae Gesneri*, graecis scholiis et notis variorum. Den ersten Band dieser Ausgabe besorgte noch Tiberius Hemsterhuys. Einen Abdruck derselben hat die typographische Gesellschaft in Zweybrücken veranstaltet. Eine andre Ausgabe des Textes mit Auszügen aus jenen Noten, die freylich ermüdend weitschweifig sind, und öftere Wiederholungen derselben Bemerkungen enthalten, hat J. P. Schmid gelie-

gellefert Mitau 1776. 8. Neuerlich ist auch eine meisterhafte Uebersetzung der sämtlichen Werke des Lucian von Wieland erschienen, wo besonders die vorgesetzte Abhandlung über das Leben und den schriftstellerischen und philosophischen Charakter des Lucian höchst lehrreich und interessant ist. Zu einer richtigen Ansicht und Beurtheilung der Philosophie in den beyden ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt ist unstreitig Lucian eine Hauptquelle, weil er vorzüglich die damaligen Philosophen zu Gegenständen seiner satirischen Laune wählte. Er ist ausserdem einer der kentnißreichsten und Geist und geschmackvollsten Schriftsteller, die je gelebt haben. So oft man seine Werke auch liest und wiederliest, man legt sie nie ohne neuen Gewinn an Bildung des Verstandes und Geschmacks aus den Händen, das hohe geistige Vergnügen ungerechnet, das diese Lectüre jedem gewährt, der dafür empfänglich und vorbereitet ist. — *Plutarchi* Chaeronensis Opera; ed. *Hutten*. Eine neue Ausgabe hat der vortreffliche Wyttenbach angefangen wovon bereits der erste Band erschienen ist. Hierher gehört namentlich das Werk: De Iside et Osiride. Eine besondere Ausgabe mit einer englischen Uebersetzung von Samuel Squire Cantabrig. 1744. 8. Vergl. Jo. Sal. Semler's Erleuterung der egyptischen Alterthümer durch Uebersetzung der Schrift Plutarch's von der Isis und dem Osiris u. s. w. mit beygefügten Anmerkungen Breslau. 1748. 8.

B. und: Meiners Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, besonders der Egyptier S. 153. ff. — *Alcinous* de doctrina Platonis; ed. *Fell* Oxon. 1667. 8. —. *Claudii Galeni* Opera; ed. *Charterii* (vna cum Hippocratis operibus Paris. 1679. fol.) Nur die Schriften des Galen, welche philosophischen Inhalts sind, kommen hier in Erwägung. — *Maximi Tyrii* sermones XXXXI; ed. *Io. Word.* cum notis *Heinsii*, *Davisii* et *Ier. Marklandi*; Londin. 1740. 4. Einen Abdruck dieser Ausgabe hat Reiske besorgt; Leipzig 1774. 2. B. 8. — *Flavii Philostrati* Vita *Apollonii Tyanensis* libb. VIII. *Ejusd.* Vitae Sophistarum libb. II. Diese Werke, nebst den übrigen des Fl. Philostratus, sind mit den Iconibus seines Schwerstersohns, des Philostratus aus Lemnos, zusammengedruckt: *Philostratorum* Opera, *gr.* et *lat.* ex ed. Frid. Morelii Parif. 1608. fol., und cum notis *Gottfr. Olearii* Lipf. 1709. fol. Eine deutsche Uebersetzung haben wir von Seybold (Lemgo 1777. 8) in 2 Bänden. — *Plotini* operum philosophicorum omnium libb. LIV, in fex enneades distributi, cum latina *Marsilii Ficini* interpretatione et commentatione; Basil. 1615. fol. — *Porphyrii* de abstinentia ab esu animalium libb. IV; ed. Iac. de Rhoer; Vltrai. 1767. 4. — *Ejusd.* Vita Plotini; in der Ausgabe der Werke des Plotin. — *Iamblichi* de vita Pythagorica liber, *gr.* et *lat.* Accedit *Malchus* f. *Porphyrius* de vita Pythagorae cum notis *Lucae Holstenii* et *Conr. Rittershusii.*

busii. Itemque *Anonymus* apud *Photium* de Vita Pythagorae; ed. *Ludolph Küster*; Amstelod. 1707. 4. Vergl. Meiners Geschichte der Wissensch. bey den Griechen und Römern B. I. S. 257. — *Porphyrii* expositio in Aristotelis Categorias; sie steht vor dem Aristotelischen Organon in den neuern Ausgaben. — *Iamblichus* de mysteriis Aegyptiorum. Praemittitur epistola *Porphyrii* ad *Anebonem*, prophetam Aegyptium; ed. *Thomae Gale*; Oxon. 1678. fol. Vergl. *Meiners* judicium de libro, qui de mysteriis Aegyptiorum inscribitur; in den Comment. Soc. Scient. Gotting. ad. a. 1780. — *Eunapii* vitae philosophorum et Sophistarum; ed. Henr. Commelin. Heidelb. 1596. 8. — *L. Apuleji* Madaurensis Opera; ed. Bip. 1789. 2 Voll. 8. S. oben S. 4. — *Sallustius* de Diis et mundo, in Gale's Opusc. Mythol.; auch einzeln ex ed. Gabr. Naudæi; Lugd. 1639. Französisch: Traité des Dieux et du monde, par *Salluste* le philosophe, traduit du Grec, avec des reflexions philosophiques et critiques par Mr. *Formey*; à Berlin 1748. 8. Deutsch: von Schultheß; Zürich 1779. 8. — *Iuliani* Apostatae Opera, et *Cyrilli* Alexandrini contra Iulianum libb. X; ed. *Ezech. Spanheim*; Lips. 1696. fol. — *Themistii* Euphradae Orationes XXXIII; ed. Harduin. Paris. 1684. fol. Ueber die Commentare des Themistius, Ammonius Hermeae, Syrianus, Olympiodor, Damascius, Simplicius, Johannes Philoponus, u. a., sofern sie auch als Quellen zur Geschichte

der Alexandrinischeklektischen Philosophie benutzt werden mögen S. die Literarnotizen Lehrbuch Th. II. S. 281. ff. — *Diadochi Procli* in Platonis theologiam libb. VI, *gr.* et *lat*; per *Aemilium Portum*; Hamb. 1616. fol. Hier sind auch *Marini* vita Procli, und *Procli* institutio theologica gr. et lat. ex interpr. *Fr. Patricii* beygefügt — *Ejusd.* in Platonis Timaeum libb. V. et in Rempublicam; gr. Basil. 1534. fol. — *Ejusd.* commentarii in Platonis Alcibiadem, sive de anima ac daemone, sacrificio et magia, ex vers. *Marsil. Ficini*; Venet. 1516. fol. Auch in *Marsilii Ficini* Opp. — *Ejusd.* commentarius in virtutes morales ac civiles et partes facultatesque animi a *Raphaele Mambla* latine redditus; Romae 1542. 8. — *Anic. Manl. Torq. Boethii* Opera; Basil. 1570. Außer den lateinischen Uebersetzungen des Boethius vom Aristotelischen Organon, und den Commentaren zu demselben, sind vorzüglich merkwürdig die libri V. de consolatione philosophiae. Sie sind einzeln herausgekommen cum notis variorum Lugd. Bat. 1671. 8. Ein Abdruck des Textes ohne Noten (Lips. 1753. 8). Die neueste kritische Ausgabe ist von Io. Eremita; Paris. 1783. 3. Voll. 8. Eine Uebersetzung mit dem Leben des Boethius von F. K. Freytag; Riga 1794. 8. Vergl. *Histoire de Boethe*, senateur Romain, avec analyse de tous ses ouvrages, des notes, et des dissertations historiques et theologiques (par *Gervaise*); à Paris 1715. 5. Voll.

Voll. 12. Neuerlich hat Hr. de Sainte Croix eine neue Sammlung aller eklektiſchen Philoſophen, aus Handſchriften berichtigt, und mit Ineditis vermehrt, wo nicht förmlich angekündigt, doch in der Idee entworfen. S. deſſelben Lettre à Mr. *du Theil*, l'un des conſervateurs de la bibliobeque nationale, ſur vne nouvelle edition de tous les ouvrages des philoſophes eclectiques; à Paris 1797. 8. Ich habe in den Gottingiſchen Gelehrten Anzeigen von dieſer Lettre einen Auszug gegeben. Die Ausführung des Unternehmens, die in jedem Zeitalter ihre großen Schwierigkeiten haben würde, ſcheint in dem unſrigen faſt unmöglich. Auch möchte die aufgewandte Mühe ſich nicht genug belohnen. Aber ſehr nützlich würde es für dieſen Theil der Geſchichte der Philoſophie und der griechiſchen Literatur überhaupt ſeyn, wenn die Inedita gedruckt würden.

Mit der Alexandriniſch Eklektiſchen Philoſophie hängt die ſogenante Patriſtiſche genau zuſammen. Es iſt alſo nothwendig als Quellen derſelben auch die Werke der Kirchenväter anzuzeigen, die zugleich durch ihre Art zu philoſophiren Aufmerkſamkeit verdienen. Es gehören dahin folgende: *Juſtini Martyris* Opera omnia cum *Tatiano*, *Athenagora*, *Theophilo*, *Hermia*; ſtudio *Prudentii Marandi* ex congr. L. Mauri; Hagae Com. 1742. fol. — *Clementis* Alexandrini Opera; ed. *Potteri*; Oxon.

 1715.

1715. fol.; recusa Venet. 1757 2. Voll. fol. — Die Werke des Eusebius. S. oben Abschn. XIII. — *Cyrilli* episcop. Hierosol. Opera; ed. *Thom. Milles.* Oxon. 1703. fol. und noch besser ex ed. *Anton. Augustini Touttée*; Paris. 1720. — *Gregorii Nazianzeni* Opera; ed. Paris. 1630. fol. Tomi II. — *Io. Chrysostomi* Opera; ed. *Bernh. Montfaucon*; Paris. 1718—1738. Voll. XIII. fol. — *Cyrilli* Alexandrini Opera ed. *Io. Aubert*; Paris. 1638. fol. T. I — VI. — *Theodoreti* Opera; ed. *I. L. Schulze*; Hal. Sax. 1769 — 1774. Tomi V. 8. — Als große Sammlungen der Quellen, und zum leichtern Gebrauche derselben für historische Zwecke sind zu bemerken: Maxima bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum. Tomi I — XXVII. Lugd. 1617. fol. — Bibliothek der Kirchenväter, in Uebersetzungen und Auszügen, aus ihren vornehmsten besonders dogmatischen Schriften, samt dem Original der Hauptstellen und nöthigen Anmerkungen u. s. w. von C. F. Rößler (Prof. zu Tübingen). Leipzig 1776. Vier Bände. 8. — In Hinsicht auf die lateinischen Kirchenväter, den Tertullian, Lactantius, Augustinus, u. a. S. *Carol. Traug. Gottl. Schoenemann* Bibliotheca historico litteraria Patrum latinorum a Tertulliano principe vsque ad Gregorium M. et Isidorum Hispalensem, ad Bibl. Fabricii latinam accommodata. Lips. 1792 — 94 Tomi II. 8.

Neu-

Neuere Werke und Hülfsmittel: Le Platonisme devoilé, ou essay touchant le *verbe* Platonicien; par Mr. *Souverain*; à Cologne 1700. 8. Deutsch, aber umgearbeitet, unter dem Titel: Versuch über den Platonismus der Kirchenväter, oder Untersuchung über den Einfluß der Platonischen Philosophie auf die Dreyeinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten. Aus dem Französischen übers. und mit einer Vorrede und Bemerkungen begleitet von J. F. Löffler. Zweyte mit einer Abhandlung, welche eine kurze Darstellung der Entstehungsart der Dreyeinigkeitslehre enthält, vermehrte Auflage. Züllichau und Freystadt 1792. 8. — *Baltus* Defense des saints Peres accusés de Platonisme; à Paris 1711. 4. Ebendess. Iugement des saints Peres sur la morale de la philosophie payenne; à Strasbourg 1719. 4. — *Ceillier* apologie de la morale des peres de l'eglise; à Paris 1718. — *Barbeyrac* traité de la morale des peres de l' eglise, vor seiner Uebersetzung von Puffendorfs Werke de jure nat. et gent. — Histoire critique de Manichée et du Manicheisme par *Is. Beausobre*; à Amstd. 1734 — 39. 2 Voll. 4. — Histoire critique de l'Eclecticisme, ou des Nouveaux Platoniciens; à Avignon 1766. 2 Voll. 12. — *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. II et. III. — Meiners Beytrag zur Geschichte der Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geb. in einigen Betrachtungen über die Neu Platonische Philosophie. Leipzig 1782. 8. — Tiedemann Geist der speculativen

Philosophie B. III. — Einzelne Abhandlungen; *Gottfr. Olearii* Diss. de philosophia eclectica, in *Stankeji* Hist. philos. ed. Olearii pag. 1205. — *C. G. Gloeckner* Diss. de Potamonis Alexandrini philosophia eclectica recentiorum Platonicorum disciplinae admodum dissimili; Lips. 1745. 4. — *I. L. Moshemii* Commentatio de turbata per recentiores Platonicos ecclesia, in seinen Diss. hist. eccles. p. 85, und bey der Uebers. des Cudworth. — *C. A. G. Keil* de caussis alieni Platonicorum recentiorum a religione christiana animi. Lips. 1785. 4. *Ejusd.* Exercitationes V de doctoribus veteris ecclesiae culpa corruptae per Platonicas sententias theologiae liberandis. Lips. 1793 — 97. 4. — C. F. Rößler's Abhandlung über die Philosophie der ersten christlichen Kirche, in der Bibliothek der Kirchenväter Th. 4. — *Ejusd.* de originibus philosophiae ecclesiasticae; Tubingae 1781. 4. *Ejusd.* de philosophia veteris ecclesiae de Deo; ibid. 1782. 4. — *Ejusd.* de philos. vet. eccl. de spiritu et de mundo; ibid. 1783. 4. — *Ejusd.* de commentitiis philosophiae Ammonianae fraudibus et noxis; Tubingae 1786. 4. — *D. C. Wernsdorf* Diss. I — IV. de *Hypatia* philosopha Alexandrina: Vitemb. 1747. 48. 4. — *I. G. A. Oelrichs* Commentatio de doctrina Platonis de Deo a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta; Marburgi 1788. 8. — Neu Platonische Philosophie von Fülleborn, in den Beyträgen zur Geschichte der

der Philosophie St. III. — Mehrere Artikel in Bayle's Dictionaire historique et critique z. B. *Plotin*, *Proclus*. u. a.

§. 520.

Schon gegen das Ende der römischen Republik neigte sich die herschende Art zu philosophiren, sofern sie nicht negativ dogmatisch, oder skeptisch war, zum Synkretismus hin. Selbst der Umstand, daß die meisten vornehmen und reichen Römer in jener Zeitperiode, und auch in den beyden ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt, nur aus Liebhaberey, um ihren Geist überhaupt auszubilden, und angenehm zu beschäfftigen, sich philosophischen Studien überließen, trug sehr viel bey, den synkretistischen Hang zu begünstigen. Fand man in dem negativen Dogmatismus der neuern Akademie und dem Skepticismus der Pyrrhonier das Interesse der speculirenden Vernunft nicht befriedigt, so fand man es eben so wenig in irgend einem der positiv dogmatischen Systeme des frühern griechischen Alterthums. Aber wohl, schien es, liege das Wahre in jedem dieser Systeme zerstreut. Diejenigen, die damals vorzüglich studirt wurden, waren das Platonische, das Epikurische, das Stoische, und das Aristotelische. Mit dem Platonischen wur-

 de

de das Pythagoreische vereinbart, weil man glaubte, daß beyde sich nur in der Terminologie unterschieden; dem Geiste und Sinne nach aber um so mehr zusammenliefen, da Plato selbst seine Philosophie nur der Pythagoreischen nachgebildet habe. Diese Systeme wurden aber nur historisch studirt. Sie hatten nicht sowohl Anhänger, die sich ausschließend zu dem einen oder dem andern bekannten, und nur im Geiste dieses Systems philosophirten, als vielmehr gemeinschaftliche Dilettanten, die aus allen zusammen eine Auswahl machten, und bey dieser Auswahl bald von dem einen, bald von dem andern das meiste entlehnten; daher sich denn auch wohl in ihrem philosophischen Glauben nach diesem nannten, oder danach benannt wurden. Man kann nicht behaupten, daß es in den Zeiten der Römer unter den Kaysern reine Platoniker, reine Peripatetiker, reine Stoiker u. s. w. gegeben habe, wenn gleich manche, wie selbst Seneca, Antonin, dem Platonimus oder Stoicismus vorzüglich anhiengen. Die Griechen, welche Lehrer der Römer waren, zum Theile ihre Sclaven, bequemten sich nach den Wünschen und Bedürfnißen ihrer Herrn oder Gönner, und trieben die Philosophie mehr als eine Sache der Gelehrsamkeit, als der eignen unabhängigen Vernunftforschung. Es ist aber eine Thatsache, daß in jedem Zeitalter

alter, der Synkretismus herschend wird, wo die Philosophie ein Object bloß historischer Gelehrsamkeit ausmacht. Das historische Auffassen schon Eines Systems fesselt leicht den Geist an die einseitige Vorstellungsart, welche demselben eigenthümlich ist, und hindert ihn, eine selbstständige freye Richtung zu nehmen. Durch das Studium eines Mancherley von Systemen, zumal wenn es als mercantiles Vehikel betrachtet wird, wie es doch die Griechen in ihrem Verhältniße zu den Römern gewiß oft so betrachteten, wird die Philosophie vollends Gedächtnißwerk, und das Selbstdenken wird dabey erschwert oder ganz unterdrückt. Es ist daher sehr begreiflich, daß die Philosophie als Wissenschaft mehr Jahrhunderte hindurch in einen Stillstand gerieth, wo ihre Freunde nichts weiter thaten, als daß sie oft sehr heterogene Bestandtheile aus mehrern Systemen zu vereinigen suchten, und sich mit einem sehr lockern Zusammenhange begnügten, oder auch die innern Widersprüche gar nicht einmal bemerkten.

§. 521.

Zu den Zeiten der Sokratiker war es für die Sophisten ein sehr beschämender Vorwurf, daß sie für den philosophischen Unterricht sich an-

ansehnliche Geldsummen bezahlen ließen, und dadurch ohngefähr den Preis bestimten, welchen das edelste Product des menschlichen Geistes werth sey. Durch die Verbindung der Römer mit den Griechen, wurde es in den Städten Griechenlandes und Kleinasiens, vornämlich aber in Athen, allgemeine Sitte, wobey Niemand mehr etwas Anstößiges fand, daß die Philosophen ihre Wissenschaft für Geld mittheilten. Dies konte inzwischen anfangs nichts anders als wie eine geringere persönliche Achtung der Philosophen bey denen zur Folge haben, von denen sie den Sold empfingen, und die sich selbst für Gönner ansahen. Es war eine ganz andere Hochschätzung, die das Publicum den Philosophen bewies, welche ohne Lohn, aus lauterm Eifer für Wahrheit und Tugend lehrten, als die den spätern philosophischen Söldlingen zu Theile wurde und werden konte. Wenn diese leztern sich auch durch ihre Talente und Kentniße und durch ihren persönlichen Charakter auszeichneten, so ruhte doch auf ihnen in den Augen des Volks die Würde ihrer Vorgänger nicht mehr, weil ihr Verdienst nicht so rein und uneigennützig war. Bey weitem die meisten Lehrer der Philosophie aber in Athen, Rhodus, und den Hauptstädten der von den Feldherrn des Alexander gestifteten Reiche, würdigten durch ihr Betragen und ihren Charakter sich selbst und die Wissenschaft noch

tie-

tiefer herab. Seitdem die Römer, während ſie ſich in den Provinzen aufhielten, Philoſophen zu Geſellſchaftern wählten, dieſelben reichlich belohnten, an ihre Tafeln zogen, wurde dies auch von den reichern Einwohnern jener Provinzen in den Hauptſtädten nachgeahmt. Sobald aber die Philoſophie und ein philoſophiſches Aeuſſeres für gute Erwerbsmittel galten, erhob ſich eine Menge nichtswürdiger Menſchen, die jene zum Deckmantel der niederträchtigſten Abſichten und des ſchändlichſten Lebens misbrauchten. Sie drängten ſich in die Häuſer der Groſſen als Schmarotzer und Schmeichler, ſuchten bald durch die Miene und den Bettelſack des Cynikers, bald durch ein heroiſches Wortgepränge von ſtoiſcher Tugend, die Aufmerkſamkeit derſelben, eine Einladung zu einem Gaſtmahle, zu erſchleichen, Geſchenke zu erbetteln, und ließen ſich die empörendſte Behandlung gefallen, wenn ſie nur die kleinlichten Zwecke ihrer Habſucht erreichen konten. Lucian iſt unerſchöpflich an muthwilligen und ſatiriſchen Darſtellungen dieſer Philoſophaſter, und manche ſeiner Scenen der Art ſind mit ſo ſtarken Farben gemahlt, daß die handelnden Originale faſt unglaublich ſcheinen. Durch ſolche Repräſentanten mußte die Wiſſenſchaft ſelbſt, die ohnehin in ihrem damaligen Zuſtande mehr Befriedigung des Vernunftintereſſes

ver-

verhieß, als in der That gewährte, nach und nach sogar verächtlich werden. Auch arteten die Philosophen Athens in den nächsten Jahrhunderten nach Christi Geburt in Schwätzer, oder in bloße Commentatoren der ältern Philosophen aus. Denn es scheint, daß man schon damals anfing, exegetische Vorlesungen über die Schriften des Plato und Aristoteles zu halten, und daß sich die Philosophie in Athen vorzüglich auf Debatten über die philosophischen Behauptungen dieser beyden Weltweisen einschränkte. Dies währte so lange, bis die eigentlich Alexandrinische Philosophie auch in Athen einen Hauptsitz bekam. Denn in Athen wurden lange die ältern Philosophen richtiger erklärt, als zu Alexandria geschah, wo man mancherley heterogene Begriffe zum Studium derselben hinzubrachte.

§. 522.

Während in Griechenland selbst der philosophische Synkretismus, der sich immer neben dem negativen Dogmatismus der neuern Akademie und dem Pyrrhonismus behauptete, doch nur sich auf die Systeme der ältern griechischen Schulen erstreckte, ohne daß seine Urheber und Beförderer die Lehren die-

ser

ſer Syſteme ſelbſt entſtellt hätten, bekam er in Alexandria eine ganz andere Richtung und durch dieſe ein eigenthümliches Gepräge. Jene Stadt war unter den Ptolemaeern durch ihre Lage gleichſam im Mittelpuncte von Europa, Aſien und Africa, durch die mannichfaltigen Begünſtigungen ihrer Einwohner von Seiten der Regenten, durch die innern politiſchen Zerrüttungen in Griechenland und Kleinaſien, und andre zufällige Umſtände der Hauptſitz des Welthandels geworden. Ihre urſprünglichen Einwohner waren theils Aegyptier, theils Griechen, theils Juden. Aber es war eine natürliche Folge des Handels, daß Menſchen aus allen damals cultivirten und irgend an dem Handel theilnehmenden Nationen dorthin kamen, ſich dort niederließen, und ihre Gewerbe, Handwerke, Künſte und Kentniße mit ſich brachten und verbreiteten. Hierdurch mußten der Ton, die Sitten, und die Denkart der Alexandriner ein Gemiſch aus den Individualitäten aller der Nationen werden, aus denen ſie beſtanden. Der religiöſe Cultus, der finſtere Aberglaube, und der bizarre Kunſtgeſchmack der Aegyptier; die Religion und Philoſophie der Juden, welche ſie aus ihren heiligen Büchern herleiteten, ſo wie ihre darauf gegründete Nationaldenkart, Sitten, und Gebräuche; der zwiſchen durch Philoſophie erzeugtem

Liber-

Libertinismus, und durch ererbte Vorurtheile genährter Anhänglichkeit an die vaterländische Religion schwebende Sinn der gemeinen Griechen und Römer; die Neigung der Aufgeklärtern unter diesen Nationen bald für dieses, bald für jenes griechische System, bald für den Synkretismus, bald für den Skepticismus; die aus dem Oriente, wie in einem unaufhaltbaren Strome sich verbreitenden Zoroastrischen Philosopheme, die Magie, Theurgie, und Astrologie; dieses alles verbunden mit den politischen Ereignißen der Zeit, und mit der ausschweifendsten Ueppigkeit und dadurch entnervten Weichlichkeit im Lebensgenuße bey den höhern oder reichern Ständen; was konte es anders hervorbringen, als eben die wunderlichen und seltsamen Phänomene in den Charakteren, Lebensweisen, Denkarten, Geschmackslaunen und Philosophieen, die Alexandria aus seinem Schooße gebahr? Der Zufluß von Menschen aus allen Gegenden und Nationen, welchen der Handel verursachte, begünstigte zwar die Blüthe der Künste und Literatur in Alexandria; aber er war es auch auf der andern Seite, der zur Ausartung des Geschmacks, und insbesondre zur Ausartung der Philosophie, am nachtheiligsten wirkte. Was die Ptolemaeer zur Beförderung der Künste und Literatur im ganzen Umfange derselben thaten, und wodurch sie ihr Anden-

denken auch in der Literargeschichte unsterblich gemacht haben, konte doch die Corruptel jener nicht hindern. Vielmehr beförderten sie diese durch ihre Institute selbst, nachdem einmal der Geist des Zeitalters sich dazu hingeneigt hatte.

§. 523.

Die Verschlimmerung der Philosophie in Alexandria erfolgte stufenweise, je größer die Verbindung des Orts mit auswärtigen Nationen, und je mehr die griechische Philosophie mit einheimischen und ausländischen Vorstellungsarten verknüpft und verwebt wurde. Ptolemäus Lagi, der erste Gönner der Literatur, der selbst ein Leben des Alexander schrieb, das Arrian noch gelesen hat, berief den Stilpo aus Megara, den Strato den Peripatetiker, den Theodor, den Diodorus Kronus an seinen Hof. Man kann sicher hieraus schließen, daß die Philosophie des Königes, des Hofes, und des Alexandrinischen griechischen Publicums, sofern diese Männer auf die philosophische Denkart desselben Einfluß hatten, noch sehr weit von der nachher vorzugsweise sogenannten Alexandrinischen Philosophie entfernt gewesen seyn muß. Ptolemäus Lagi fand Unterhaltung und Vergnügen an den philosophischen Dispüten jener Griechen.

chen. Von ihm selbst bekam Diodor den Namen des Kronus (des Einfältigen), weil er eine ihm vorgelegte Frage nicht gleich beantworten konte, so wie denn der König das Gezänke der Philosophen wohl manchmal nur zur Belustigung brauchte, was die Spöttereyen über den Diodor, den Sosibius u. a. beweisen, deren die Alten erwähnen. Ptolemäus Philadelphus hatte den Strato und den Philetas aus Cos, einen berühmten Grammatiker und Dichter, zu Lehrern. Auch bey dem Unterrichte der folgenden Könige wurden griechische Philosophen gebraucht. In dem Museum, das Ptolemäus Lagi zu Alexandria stiftete, und dem er den Demetrius Phalereus zum ersten Vorsteher gesetzt haben soll, wurden wohl lauter griechische Gelehrte auf öffentliche Kosten unterhalten, deren Bestimmung es war, ganz für die Wissenschaften zu leben, und alle damals bekannte Zweige der Literatur sorgfältiger zu bearbeiten. Es scheint auch, daß die Anhänger der verschiedenen griechischen Schulen hier Zutritt fanden, und besondere Collegia oder Classen bildeten. Wenigstens hob Caracalla in der Folge aus Haß gegen den Namen des Aristoteles, den er für den geheimen Mörder seines Idols, des Alexander, hielt, die συσσιτια der Peripatetiker in Alexandria auf, und entzog ihnen die Emolumente, die ihnen der Staat, so wie andern Gliedern des Museums, seit

seit den Regierungen der Ptolemäer gegeben hatte, und die von den Römern bis dahin nichs geschmälert, vielmehr erhöht waren. Es müssen also doch verschiedene Classen der Philosophen nach der Verschiedenheit der Schulen im Museum gelebt haben. Die berühmte Alexandrinische Bibliothek konte fast nichts anders, als wie Werke der griechischen Literatur enthalten, wenigstens unter den ersten Ptolemäern. Selbst die hebräischen Bücher des alten Testaments mußten in das Griechische übersetzt werden. Später kamen Werke der römischen Literatur hinzu, zumal nachdem Aegypten eine Provinz der römischen Kayser geworden war. So kommen auch bey den Alten mehr einzelne griechische Philosophen vor, die unter den Ptolemäern und den Kaysern der beyden ersten Jahrhunderte entweder im Museo, oder doch überhaupt in Alexandria lebten. Die Stoiker scheinen in Alexandria am wenigsten Beyfall gefunden zu haben, vermuthlich weil ihre Grundsätze zu der luxuriösen und sittlich verderbten Lebensart des Hofes und des Alexandrinischen Publicum's am wenigsten paßten. Sphärus, ein Stoiker, war der Lehrer des Philopator, und ihm vom Cleanth empfohlen. Aber unbekant war die Stoische Philosophie deswegen in Alexandria nicht, was schon aus Philo's Schriften erhellt. Desto zahlreicher und beliebter waren dagegen die Epi-

kureer, Cyniker und Cyrenaiker. Colotes, der Epikureer, gegen welchen Plutarch schrieb, widmete einem der ältern Ptolemäer eines seiner Werke. Dio Prusaeus schildert die unverschämten liederlichen Sitten der Cyniker in Alexandria, ihre verführerischen Reden auf öffentlichen Gassen an junge Leute. Theodor, der Cyrenaiker, war so geschätzt, daß ihn Ptolemäus Soter als Gesandten an den Lysimachus schikte. Hegesias erhielt von einem der Ptolemäer den Befehl, nicht weiter den Selbstmord zu vertheidigen und zu empfehlen, weil die Philosophie desselben über diesen Punct mehrere seiner Zuhörer zum Selbstmorde bewogen hatte. Selbst die Kleopatra hatte einen gewißen Philostratus, der von Geburt ein Aegyptier, wiewohl, was schon, sein Namen beweist, von griechischer Abkunft war, zum philosophischen Gesellschafter. Den lebhaftesten und allgemeinsten Beyfall erhielt aber in Alexandria die Philosophie des Plato, die auch zu der nachher sich bildenden originalen Alexandrinischen Philosophie den Hauptstoff mit hergab. Da also während den Regierungen der Ptolemäer, und auch unter den Römern, immer Anhänger bestimter griechischer Systeme in Alexandria lebten, so würde wahrscheinlich, wie in Griechenland selbst, nur ein Synkretismus griechischer Philosophieen entstanden seyn, oder man hätte sich mit Auslegung der Schrif-

ten

ten älterer griechischer Philosophen begnügt, wenn nicht noch mehr andre Umstände hinzugekommen wären, die eine gänzliche Alteration des Zustandes der Philosophie nach sich gezogen hätten.

Das Zeitalter der Ptolemäer wird in der Geschichte der Literatur für alle Jahrhunderte merkwürdig bleiben. Was dürfte das Schicksal der Wissenschaften bey den damaligen und nachherigen politischen Begebenheiten gewesen seyn, wenn die Ptolemäer sie nicht in Schutz genommen, gepflegt, die Erhaltung der Denkmäler des griechischen Genius durch die Anlegung der großen Alexandrinischen Bibliothek wenigstens damals vor der Zerstreuung und dem Untergange gesichert hätten? Aber es ist nicht zu leugnen, daß diese Begünstigung der Wissenschaften mehr für die Gelehrsamkeit in ihren verschiedenen Zweigen, als für die wahre Aufklärung des Geistes und die echte Geschmacksbildung, oder für die Philosophie und die Künste des Schönen wohlthätig gewesen ist; freylich ohne alle Schuld der Ptolemäer, deren Eifer für die Literatur dieses gewiß nicht beabsichtigte. Der Grund des Verderbnißes des Geschmacks und der Philosophie lag in den Zeitumständen, deren fatale Wirkung sich sonderbarerweise gerade in Alexandria durch die Lage und Verhältniße des Orts so concentrirte und concentriren mußte, wie in keiner andern großen Stadt

 der

der damals bekanten Welt geschehen seyn würde. Auch das Daseyn einer großen Bibliothek, und der dadurch bewirkte Reiz der Wißbegierde, wird oft dem Selbstdenken hinderlich, und macht, daß die Philosophie für diejenigen, welche sich mit ihr beschäfftigten, mehr eine Sache der Gelehrsamkeit, als der selbstständigen Vernunftforschung wird, wobey die Philosophie als Wissenschaft, wie schon bemerkt ist, wenig gedeiht.

Die Ptolemäer waren nicht alle der Literatur gleich günstig. Am meisten zeichneten sich von dieser Seite Ptolemäus Lagi, Philadelphus, und Euergetes I aus. Ptolemäus Physkon hingegen war ein Tyrann, der viele Einwohner von Alexandria hinrichten ließ, und dadurch die Gelehrten von dort verscheuchte. Diese kehrten wieder nach den alten Wohnsitzen der Musen, nach Griechenland und den Inseln des Archipels zurück. Vorzüglich gewährte ihnen Pergamus Schutz, wo auch Eumenes II und Attalus II eine große Bibliothek angelegt hatten, in deren Erweiterung sie mit den Ptolemäern wetteiferten. Ungeachtet seiner Grausamkeit liebte auch Physkon die Wissenschaften. Er war selbst ein Zögling des Aristarch, und hatte XXIV Bücher der Geschichte geschrieben, die sehr geschätzt wurden. Dem Panaret, einem Schüler des Arcesilas, gab er jährlich 12 Talente. Auch lud er in der Folge wieder Gelehrte ein, nach Alexandria zu kommen. Die Römer unterstützten anfangs

fangs die literarischen Institute der Ptolemäer zu Alexandria, und zwar Manche der Kayser mit einer besondern Vorliebe. Hadrian gab den Dionys von Milet und dem Polemo einen Platz im Museo. Bey seinem Aufenthalte in Alexandria besuchte er selbst das Museum, und ließ sich in eine philosophische Unterhaltung mit den dortigen Sophisten ein. Desto närrisch grausamer war gegen die Alexandrinischen Gelehrten, und namentlich gegen die Aristoteliker, Caracalla. Er war durch Spöttereyen gegen die Alexandriner erbittert worden.

Die Bibliothek zu Alexandria wurde zuerst von Ptolemäus Lagi angelegt, am meisten vom Philadelphus, und auch von den spätern Ptolemäern, da sie einmal Gegenstand der Liebhaberey der Könige geworden war, vergrößert. Philadelphus kaufte unter andern vom Neleus die vom Aristoteles gesammelte Bibliothek, und suchte von Athen, Rhodus, und andern Orten sich Abschriften von den Werken der griechischen Schriftsteller zu verschaffen. Er kaufte auch von Fremdlingen, die nach Alexandria kamen, und wurde daher zuweilen durch untergeschobne Schriften betrogen. Euergetes II. Physkon bekam von den Athenern die Werke des Aeschylus, Sophokles und Euripides. Er ließ Abschriften davon verfertigen, und gab diese den Athenern zurück; für die Originale erließ er ihnen eine Schuld von funf-

 zehn

zehn Talenten Silber. Die Bibliothek wurde aufbewahrt theils im Bruchion, theils im Tempel des Serapis. Die eine Hälfte der Bibliothek im Bruchion gieng im Brande auf bey der Belagerung Alexandria's durch den Cäsar. Sie enthielt nach einer Stelle beym Seneca (de tranq. anim. cap. 9) über 400000 Bände. Die andere Hälfte im Serapeo wurde aber nun desto mehr bereichert. Antonius schenkte der Cleopatra die geraubte Pergamenische Bibliothek, die nun mit der Alexandrinischen vereinigt wurde. Das Serapeum wurde im Jahre 391 aus fanatischem Eifer von den Christen unter der Regierung des Theodosius zerstört, und höchst wahrscheinlich bey der Gelegenheit auch die Bibliothek theils geplündert und zerstreut, theils vernichtet. Orosius erwähnt aus seiner Zeit nur noch der leeren Schränke. Die Verbrennung der Alexandrinischen Bibliothek nach der Eroberung Alexandria's (a. C. 640.) durch die Araber ist ein Mährchen. S. eine treffliche Kritik dieses angeblichen Factums, dessen Glaubwürdigkeit Gibbon und Villoison zuerst aus guten historischen Gründen anfochten, in C. Reinhard's Abhandlung über die jüngsten Schiksale der Alexandrinischen Bibliothek. Göttingen 1792. 8. Die vom Hrn. Tiedemann entgegengesetzten Gründe für die Wahrheit des Factums sind unbedeutend.

Das Museum war auch vom Ptolemäus Lagi gestiftet worden. Eine Anzahl von Ge-

Gelehrten wohnten in einem zur Königlichen Burg, also zum Bruchion gehörigen, Gebäude, und wurden hier auf öffentliche Kosten liberal unterhalten. Einer von ihnen war der Vorsteher des Instituts. An Neid, Verleumdung und Zänkerey soll es auch in dieser Gelehrten Gesellschaft, die noch dazu unter Einem Dache lebte, nicht gefehlt haben. Wenigstens haben wir eine sehr bittere Bemerkung des Timon von Phlius darüber. Claudius fügte noch ein anderes Museum hinzu, das Museum Claudium genannt wurde. Wie lange das ganze Institut gedauert habe, läßt sich nicht mit Gewißheit entscheiden. Bey einem Aufruhre der Alexandriner wurden die Mauern des Bruchion auf Befehl des Kaiser Aurelian zerstört. Ob bey dieser Gelegenheit auch das Museum aufgehoben, oder hernach wieder hergestellt sey, ist ungewiß. Vielleicht wurde es in das Serapeum verpflanzt. Wenigstens wohnten hier noch in den folgenden Jahrhunderten Gelehrte, so wie auch in eben denselben noch immer Gelehrter aus dem Museum (ἐκ Μουσείε) erwähnt wird. Auch von den Mitgliedern des Museums, und den Vorstehern desselben, besitzen wir kein irgend vollständiges und zuverlässiges Verzeichniß. Zur Geschichte der Alexandrinischen Bibliothek überhaupt, des Museum's, und zur Charakteristik des ganzen Zeitalters der Ptolemäer in litterarischem Betrachte, ist nachzusehen die classische Abhandlung

des Hrn. Hofr. Heyne: De genio saeculi Ptolemaeorum, in den Opusc. Acad. Vol. I. p. 76. sq. wo auch die hierher gehörigen neuern und ältern Schriftsteller in den Noten angeführt und beurtheilt sind.

§. 524.

Zu den bestimtern Ursachen, welche, ausser dem allgemeinen Einfluße der Localität von Alexandria, die sogenannte Alexandrinische Philosophie erzeugten, dürften vornämlich folgende gerechnet werden müssen: Erstlich: Das Bestreben der Aegyptier und ihrer Priester, die ägyptische religiöse Vorstellungsart, und die von ältern Zeiten her in Aegypten herschenden abergläubischen, besonders magischen und astrologischen, Meynungen, nicht bloß mit der griechischen Religion, sondern auch mit der griechischen Philosophie zu vereinigen. Die ägyptische Religion war auf Astrologie erbaut, und hatte eben dadurch den ägyptischen Priestern zu merkwürdigen Fortschritten in der Astronomie Veranlassung und Aufmunterung gegeben. Die geographische Lage Aegyptens und ungewöhnliche physische Umstände hatten die Einwohner auch schon sehr früh zu mannichfaltigen Erfindungen von Handwerken und Künsten geleitet. Ihre Hieroglyphenschrift bewirkte bald eine

alle-

allegorische Vorstellungsart und Bezeichnungs-art in der Sprache überhaupt, und gab selbst gemeinen Erkentnißen das Gepräge einer tiefer liegenden geheimnißvollen Weisheit. Durch alle diese Umstände hatten die Griechen schon vorlängst ein günstiges Vorurtheil für ägyptische Wissenschaft gefaßt, und dieses war durch das Geständniß mehrer der berühmtesten griechischen Philosophen, daß die Aegyptier ihnen in manchen Feldern der Erkentniß z. B. der Mathematik, der Astronomie, der Naturkunde, der Medicin, überlegen seyen, immer bestätigt und genährt worden. Bey den Aegyptiern und ihren Priestern selbst hatte das Bewußtseyn ihrer Kentniße und Kunstgeschiklichkeiten einen hohen Nationalstolz hervorgebracht, der sich gegen Fremde oft auf eine übermüthige und lächerliche Weise äusserte, dennoch aber seine Wirkung auf die Leichtgläubigkeit dieser nicht immer verfehlte, da er sich wirklich zum Theile auf die unleugbare Geschichte des Volks gründete, und durch manche vorhandene Institute und Kunstwerke documentirt wurde. Schon zu Herodot's Zeit lebten viele Griechen in Aegypten zerstreut. Sie hatten Vergleichungen zwischen ihren einheimischen Göttern und Religionsgebräuchen und den ägyptischen gemacht, und Aehnlichkeiten zwischen beyden hervorgesucht. Die eleusini-

 schen

schen Mysterien waren offenbar nach der Analogie der ägyptischen eingerichtet. Dadurch war der Versuch, griechische und ägyptische Religion überhaupt zu vereinigen, vorbereitet. Dieser Versuch selbst aber mußte von den ägyptischen Priestern gemacht werden, sobald Aegypten unter die Herrschaft der Ptolemäer kam. Die Griechen, die hierdurch die herschende Volksparten im Lande wurden, verpflanzten auch ihre religiösen Begriffe und Institute dorthin. Auf der andern Seite aber litt die Anhänglichkeit der Aegyptier an ihre hergebrachte Religion, und die damit verknüpften uralten Einrichtungen des Priesterordens, des Thierdienstes, der Feste und Gebräuche, nicht, daß die Ptolemäer hierin eine Störung oder Abänderung hätten wagen dürfen. Diese würde unfehlbar die heftigste Empörung des fanatischen Volkes nach sich gezogen haben, bey welcher die Ptolemäer kaum ihre Herrschaft würden haben behaupten können. Von diesen Eingriffen in das Aegyptische Religionswesen wurden aber auch ausserdem die Griechen durch eine gewiße abergläubische Ehrfurcht vor demselben abgehalten, die in vielen historischen Zügen aus dem Benehmen der Ptolemäer, und in manchen Urtheilen griechischer Schriftsteller aus jenem Zeitalter unverkennbar ist. Die Existenz der griechischen Reli-

Religion neben der ägyptischen konte aber nichts anders, als Vereinigungsversuche von beyden Theilen zur Folge haben. Die Griechen bemühten sich ihre religiösen Begriffe und Gebräuche (diese leztern, wo nicht ihrer Form, doch ihrem Sinne und Zwecke nach) den ägyptischen zu assimiliren, und die Aegyptier thaten umgekehrt in ihrem Verhältniße zu den Griechen dasselbe. Wo an eine directe und factische Vereinigung der Begriffe und Institute nicht zu denken war, da bedienten sie sich der allegorischen Erklärungsart, und durch diese wurde in jene oft eine Bedeutung hineingetragen, durch welche sie selbst mit der Philosophie der Griechen verträglich wurden, oder zu werden schienen. Ohnehin hatten schon die griechischen Philosophen, insbesondere die Stoiker, lange angefangen, ihre einheimische Mythologie, auf welche die Religion ihres Volkes sich stüzte, allegorisch zu deuten. Sie trafen hier also mit den ägyptischen Priestern auf demselben Wege zusammen, und konten leichter sich mit diesen bey Einem Ziele vereinigen. Am sichtbarsten ist diese Amalgamirung griechischer und ägyptischer Religionsideen in den Werken des Lucian, Plutarch, Apulejus, und späterhin des Porphyr, Jamblich, und der Verfasser der untergeschobnen Werke des Horapollo, Hermes, u. a. Sofern aber die

die Religion eines Volkes mit der Philosophie desselben auf's genaueste zusammenhängt, mußte eben dies Bemühen, griechische und ägyptische Religionsideen mit Hülfe allegorischer Deutung zu vereinigen, auch auf die in Aegypten sich bildende Philosophie überhaupt einwirken. Die Köpfe, welche an jenen Bemühungen selbst Theil nahmen, oder mit den Resultaten derselben bekant wurden, philosophirten nicht mehr aus Principien, die in der Vernunft ihre Quelle hatten, oder doch nicht bloß mehr aus solchen; sondern sie waren in mancherley abergläubischen Wahn, und mystische Vorurtheile verstrikt, die ihre Vernunft umnebelten, und Ursache wurden, daß mystische Schwärmerey, Theurgie, Magie, Astrologie, verbunden mit diesen und jenen transscendenten Speculationen, für echte Philosophie galten.

S. Meiners Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, besonders der Egyptier, hauptsächlich in den Capiteln über den Plutach, Horapollo, und die Hermetischen Schriften. — Eine Folge des Bestrebens griechische und ägyptische Religionsideen zu vereinigen, war denn auch diese, daß sowohl die Griechen, als die Aegyptier, sich nicht einmal auf einen gegenseitigen Austausch, oder eine Assimilation ihrer einheimischen Religionen einschränk-

schränkten, sondern auch Jüdische, Persische und Chaldäische Religionsbegriffe in den Bezirk ihres Aberglaubens und ihrer Religionsphilosophie mit aufnahmen. Damals war also eine Epoche — die einzige in der Geschichte — wo Religionen sehr verschiedener Abkunft und sehr verschiedenen Charakters sich vertrugen, und in Eins zusammenflossen. In Rom wurden in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geb. die Götter aller Völker verehrt. Dies hatte seinen Ursprung aus Aegypten, und ist nicht etwa aus der Entartung der Römer insbesondre an Geist und Körper, die freylich gemeiniglich den Uebergang zum gröbsten Aberglauben hervorbringt, zu erklären.

§. 525.

Eine zweyte bestimtere Ursache der Alexandrinischen Philosophie, und diese hat am meisten dazu beygetragen, war die Verbreitung der jüdisch orientalischen Philosophie in Aegypten, und die abermals versuchte Vereinigung derselben mit der griechischen. Die zahlreichen nach Aegypten verpflanzten jüdischen Colonieen brachten ihre heiligen Bücher, die Ehrfurcht vor dem Inhalte derselben, die aus dem Glauben an seine göttliche Abkunft floß, und die mannichfaltigen auf die

die alten hebräischen Religionsideen gepfropften Philosopheme des Orients mit. Sie sezten in Aegypten ihren eigenthümlichen Gottesdienst, ihre eigenthümliche Lebensweise fort. Besonders hatte die jüdische Secte der Esséner und Therapeuten einen großen Anhang gewonnen, und da sie in der Folge meistens mit den Anhängern des Christenthums zusammen floß; so wurde sie selbst in dem Verhältniße zu den Anhängern der ägyptischen und griechischen Religionsgebräuche, und den heydnischen Philosophen überhaupt, die überwiegende Parten. Bevor sich aber noch das eigentliche Christenthum bildete, und in Aegypten bekant wurde, bestrebten sich die gelehrten Juden eben so eifrig, wie die ägyptischen Priester, und die griechischen Philosophen, ihren Religionsglauben, und ihre philosophische Vorstellungsart gegen die Anfechtungen der entgegengesetzten Parteyen zu behaupten, den Schuz, die Achtung und Theilnahme der Ptolemäer dafür zu erwerben, und, sofern es sich thun ließe, den Widerstreit der Denkarten dadurch zu heben, daß sie durch künstliche Deutung der verschiedenen Systeme denselben oder einen verwandten Sinn herausbrachten. Die hebräische Religion, so wie sie insbesondre aus den Mosaischen Urkunden geschöpft wurde, war ungleich vernunftmäßiger, als die ägyptische. Die Mosaische Kosmogo-

mogonie war eine ehrwürdige Dichtung des Alterthums, deren Sinn, auch ohne allegorische Auslegung zu Hülfe zu nehmen, der philosophirenden Vernunft Achtung abnöthigte. Mit den ägyptischen Priestern hatten daher die gelehrten Juden ein leichtes Spiel, wenn es auf Vertheidigung ihrer Religionsphilosophie gegen die Anmaaßungen jener ankam. Ohnehin zeichnete sich die Secte der Essener und Therapeuten, die in Aegypten ihren vornehmsten Wohnsitz hatte, und zu welcher die in ihrer Art aufgeklärtesten und edelsten Männer unter den Juden gehörten, sowohl durch ihre erhabenern, wenn gleich mystischen und transscendenten Begriffe von der Gottheit, als durch die Strenge ihrer moralischen Lebensart aus, und schon dadurch mußten sie nothwendig ein sehr günstiges Vorurtheil für sich erregen. Aber einen schwerern Kampf hatten die gelehrten Juden mit den griechischen Philosophen zu bestehn. Diese hatten nicht nur an vielseitiger intellectueller Cultur, und eben deswegen an Auctorität bey dem großen Haufen, sehr viel vor ihnen voraus; sondern sie waren auch die Günstlinge der Ptolemäer, die, selbst Griechen, in der Schule der Griechen erzogen und gebildet, und für die Philosophie ihrer Nation im höchsten Grade eingenommen waren. Auch beruhte die grie-

chische

chische Philosophie, vorzüglich die Theologie der griechischen Philosophen, insbesondre des Plato und Aristoteles, im geringsten nicht auf Wahn und Aberglauben, sondern auf speculativen Forschungen, die, wenn sie damals zu widerlegen stand, nur durch Vernunftgründe widerlegt werden konte. Auf diesem Wege konten inzwischen die gelehrtern Juden nur eine sehr geringe Hoffnung unterhalten, über die griechischen Philosophen den Sieg davon zu tragen, gesetzt auch, daß ihre ganze religiöse und philosophische Denkart nicht an den vorausgesetzten Offenbarungsbegriff und Mosen und die Propheten gebunden gewesen wäre. Es blieb jenen also nichts übrig, als die Verträglichkeit der griechischen Philosophie mit der ihrigen darzulegen, und, wo möglich, zu zeigen, daß auch die griechische Philosophie in ihren Hauptzügen keinen andern Ursprung, als die jüdische habe. Hierauf war denn auch die schriftstellerische Thätigkeit der jüdischen Philosophen, unter andern des Philo, gerichtet. Sie deuteten wirklich aus ihren heiligen Urkunden durch mystische und allegorische Interpretation ein System heraus, das dem Platonisch Aristotelischen ähnelte. Dieses System wurde in der Folge, da die christliche Partey, die von der jüdischen Religionspartey ausging, die Uebermacht erhielt, auch

das

das herschende. Aber es brachte auch in der griechischen Philosophie selbst sehr wesentliche Veränderungen hervor. Die Griechen, welche in Alexandria lebten und lehrten, bestritten es zwar von manchen Seiten; aber sie nahmen auch Manches davon, oft unvermerkt, in ihre eigene Vorstellungsart auf, besonders sofern gewiße Platonische und Aristotelische Begriffe und Lehren eine eigene Deutung empfangen hatten, die man sich bald gewöhnte als die natürliche und wahre Deutung zu betrachten. Auch wurde die jüdische Religionsphilosophie ein Vehikel, durch welches der Chaldäische Aberglauben mit seinem ganzen Gefolge von phantastischen Träumen und Grillen in die griechische Philosophie eindrang.

§. 526.

Eine dritte bestimtere Ursache der Alexandrinischen Philosophie war die in Aegypten, Syrien und Kleinasien allgemeiner werdende Ascetik, und die Wirkung, die sie auf das Studium der Philosophie und die philosophische Betrachtung hatte. Die Ausübung der strengen Moral der Essener und Therapeuten, hernach der ersten Bekenner des Christenthums, fand im Getümmel des gesell-

sellschaftlichen bürgerlichen Lebens zu viel Hindernisse. Die Unterdrückung und Ertödtung sinnlicher Neigungen ward zu schwer unter äußern Umständen und Verhältnissen, wodurch jene unaufhörlich gereizt und genährt wurden. Man verfiel also auf die abentheuerliche Idee des Anachoretenlebens, an einsamen Oertern, entfernt von menschlicher Gesellschaft; eine Idee, welche die Phantasie immer weiter bis zum Excentrischen ausbildete, und die eine Mannichfaltigkeit praktischer Schwärmereyen und Ungereimtheiten erzeugte. Mehrere dieser Anachoreten beschäfftigten sich mit Philosophie, nicht mit der liberalen freyen auf die wirklichen Bedürfnisse der vernünftigen Menschheit gerichteten Philosophie, die des Studiums der gesellschaftlichen Aeusserungen und Verhältnisse des Menschen nothwendig bedarf, und also auch am besten nur in Köpfen gedeiht, die in der bürgerlichen Gesellschaft leben und wirken; sondern mit jener Philosophie der mystischen Selbstbeschauung, die sich dem exaltirten phantastischen Bewußtseyn überläßt, statt den Verstand in Begriffen aufzuhellen, ein inneres Licht von Ekstasen erwartet, und sich in Mönchische Frömmeley, theologische Spitzfindigkeiten, und eine Art von philosophischem Wahnsinne verliert. Es konte nicht fehlen, daß diese Anachoreten Aufmerksamkeit erwek-

ten

ten, daß das Auffallende ihrer Lebensart Bewunderer fand, die schon das Vorurtheil für die Heiligkeit dieser Menschen auch zu Gunsten ihrer schwärmerischen Philosophie bestach, noch ehe diese deutlich aufgefaßt, und durch den kalten Verstand geprüft war. Nur unter dieser Voraussetzung ist es zu erklären, wie es möglich war, daß eine Art zu philosophiren, die Ekstasen zur Bedingung machte, und zu ekstatischen Träumereyen führte, hingegen auf die Reflexion der gesunden Menschenvernunft verächtlich herabsah, und sich dadurch von aller Anwendbarkeit auf das wirkliche menschliche Leben entfernte, bey dem großen Haufen Glück machen, eine Menge Proselyten gewinnen, sich mehr Jahrhunderte hindurch fortpflanzen, und die Köpfe von einer Schwärmerey zur andern verleiten konte.

§. 527.

Man giebt der Alexandrinischen Philosophie auch den Namen der Neu-Platonischen, und insoweit wohl mit Recht, als der Stamm des Gewebes aus der ältern Platonischen Philosophie entlehnt, wiewohl durch Misdeutung bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet, und durch Zusätze aus andern Systemen der Griechen, hauptsächlich aber der jü-

dischorientalischen Philosophie, verbrämt war. Diese Neu-Platoniker machten inzwischen nichts weniger als eine besondre philosophische Schule aus, die einstimmig in demselben Geiste aus gewißen Begriffen und Grundsätzen philosophirt hätte. Nur in ihrer Art zu philosophiren, im Synkretismus, stimmten sie überein, wobey übrigens die innere Zusammensetzung des philosophischen Systems dieses und jenes einzelnen Neu-Platonikers sehr verschieden war. Sie nahmen auch bald mehr, bald weniger, aus der jüdischorientalischen Philosophie in ihre Systeme auf. Sehr viele schränkten sich bloß darauf ein, die Werke des Plato und Aristoteles auszulegen, in ihren Commentaren die Behauptungen beyder zu vereinigen, oder die des Einen als die wahre geltend zu machen, und die des Andern zu bestreiten. Indessen webten sie auch oft eigne Vorstellungsarten und Meynungen in diese Commentare ein, oder zogen Sätze aus andern griechischen Systemen herbey, die ihnen etwa richtiger, als der Text schienen, welchen sie commentirten.

§. 528.

Einige neuere Geschichtschreiber der Philosophie haben geglaubt, daß die Neu-Platoniker

niker eine Reihe heydniſcher Philoſophen ge-weſen ſeyen, die am Ende des zweyten und im Anfange des dritten Jahrhunderts gelebt, und zum Zwecke gehabt hätten, die chriſtliche Religion und ihre Anhänger heimlich und offenbar zu beſtreiten. Als die Stifter die-ſer Partey werden Potamo und Ammo-nius Saccas, beyde Aegyptier von Geburt und alexandriniſche Philoſophen, genannt. Der Wi-derſtreit gegen das Chriſtenthum ſey demnach als der eigenthümliche Charakter der Neu-Pla-toniſchen Philoſophie zu betrachten. Dieſe Meynung ſtützt ſich auf die Nachricht des Porphyr, daß Ammonius von chriſtlichen Eltern gebohren, und in der chriſtlichen Re-ligion erzogen, aber hernach wieder zur heyd-niſchen Religion übergegangen ſey, woraus denn von Mosheim u. a. gefolgert wird, daß er gegen das Chriſtenthum mit deſto grö-ßerer Heftigkeit und Bitterkeit diſputirt, und alle ſeine Kräfte aufgeboten habe, den Fort-gang deſſelben durch Verbreitung einer ent-gegengeſetzten Philoſophie zu hemmen. Ei-ner der wichtigſten Vorwürfe aber, den die Chriſten der heydniſchen Philoſophie machten, war dieſer, daß kein einziges philoſo-phiſches Syſtem der Griechen ſich als das ausſchließend wahre legitimiren könne vor der Vernunft; daß ihre Syſteme gegen ein-ander ſelbſt kämpften, und ſich gegenſeitig

zerstörten: daher auch keines derselben gebraucht werden könne, um damit die Wahrheit der christlichen Religion umzustossen. Diesen Vorwurf aus dem Wege zu räumen, habe Ammonius zuerst die Behauptung aufgestellt, daß die philosophische Wahrheit freylich nicht in einem einzelnen Systeme der Griechen anzutreffen sey, daß sie aber in allen zusammen zerstreut liege, und nur aus ihnen zusammengesucht werden müsse; daß auch die beyden vornehmsten Systeme der griechischen Philosophie, das Platonische und das Aristotelische, in den wesentlichsten Puncten mit einander harmonirten. Seitdem Ammonius dieser Behauptung Eingang verschaffte, habe man angefangen, aus allen Systemen der Griechen eine Auswahl zu machen, die die philosophische Wahrheit darstellen sollte, und so habe sich der Neu-Platonische Eklekticismus gebildet. Ein zweyter nicht minder häufiger Vorwurf der Christen gegen die Heyden betraf ihre Religion. Diese als historisches Factum beurtheilt konte freylich leicht angefochten und verspottet werden. Ammonius, um die Ehre derselben zu retten, erklärte sie also allegorisch, suchte zu zeigen, daß die verschiedenen Götter der Griechen und Römer nur verschiedene Eigenschaften desselben einzigen Gottes andeuteten, oder auch göttliche Wesen niedern Ranges, die der ober-

sten

sten Gottheit untergeordnet seyen. Daher zeichne sich die Neu-Platonische Philosophie eben durch ihre mystische und allegorische Deutung des Polytheism der Griechen aus. Endlich gründeten die Christen die göttliche Abkunft und das Ansehn ihrer Lehre vorzüglich auf die Wunder, durch welche sie bestätigt worden sey. Um auch hierin den Christen nichts zu lassen, dessen sie sich mit Vortheile gegen die heydnische Religion und Philosophie bedienen konten, sollen Ammonius, und andere Gegner des Christenthums dem Pythagoras, dem Apollonius von Tyana, und sich selbst Wundergaben und Wunder angedichtet haben. Sonach wird die Neu-Platonische Philosophie, und die mit ihr zusammenstimmende Denkart des größten Theils des philosophischen Publicum's in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geb., aus dem Einfluße der Behauptungen und Lehren eines einzigen oder weniger Männer auf ihre Zeitgenossen hergeleitet.

§. 529.

Es bedarf kaum einer genauern Kritik, um den Ungrund dieser historischen Meynung aufzudecken, auf welche Mosheim und andere neuere Gelehrte nicht gerathen seyn würden,

 wenn

wenn sie den historischen Charakter des Zeitalters unter den Ptolemäern und in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt überhaupt, besonders aber den Charakter der philosophischen Muse in Alexandria, recht gekannt, oder gehörig erwogen hätten. Meiners hat aber noch ausserdem dagegen folgende entscheidende Gründe angeführt. Erstlich ist die Erzählung des Porphyr, daß Ammonius von der christlichen Religion zum Heidenthume übergegangen sey, nicht ausser Zweifel, da die gelehrtesten Kirchenväter, Eusebius und Hieronymus, diese Apostasie des Ammonius nicht anerkennen. Auch würde, wenn man sie als unbezweifelt voraussetzte, nicht daraus folgen, daß Ammonius dadurch zum Kampfe gegen die Verbreitung des Christenthums veranlaßt worden sey. Man sah die christliche Religion im großen, wenigstens im philosophischen, Publicum damals als Sache einer einzelnen philosophischen Partey an, und diese Partey zu verlassen, oder sich ihr anzuschließen, war etwas viel gleichgültigeres, als es späterhin wurde, und auch in unsern Tagen, zumal in katholischen Ländern, ist. Zweytens: Der Synkretismus wurde im geringsten nicht erst durch den Ammonius und Potamo in die Philosophie eingeführt, sondern hatte, wie oben aus vielen Datis erhellt, einen weit ältern Ursprung. Insofern widerspricht Mosheim's Meynung aller Geschich-

schichte. Auch läßt sich nicht einmal vom Ammonius mit historischer Zuverlässigkeit behaupten, daß er ein eigenes eklektisches System zu Stande zu bringen gesucht habe. Potamo selbst darf schwerlich zu den Neu-Platonikern gerechnet werden. Ausser dem Diogenes und Suidas nennt kein alter Schriftsteller jener Zeit den Namen und die Werke desselben, und in den Meynungen, deren Diogenes von ihm erwähnt, stimt er gar nicht mit dem Ammonius, dem Schüler desselben Plotin, und den übrigen Eklektikern zusammen. Drittens: Die allegorische Erklärungsart der griechischen Götternamen und Mythen war nichts weniger als eine Erfindung des Ammonius, um dadurch die heydnische Religion gegen die christliche zu schützen. Schon die Stoiker gaben sich damit ab, lediglich aus einem philosophischen Antriebe. Was die Neu-Platoniker hierin thaten, bestand bloß in Erweiterung, Modification oder auch Uebertreibung der allegorischen Auslegungsart. Viertens: Daß Ammonius dem Pythagoras, Apollonius, Wundergaben und verrichtete Wunder angedichtet habe, ist eine schlechthin falsche Voraussetzung. Die Wunder des Pythagoras erzählten Schriftsteller, die lange vor Christi Geburt lebten, und diesen wurden sie nur vom Porphyr, Jamblich, und andern spätern Schriftstellern nacherzählt. Auch

Philostratus, der Erzähler der Wunder des Apollonius von Tyana, schrieb wahrscheinlich, ehe Plotin gebohren war, und ehe Ammonius in Alexandria lehrte. Selbst Philostratus war nicht der erste, der an die Legenden vom Apollonius glaubte, oder sie gar erfand. Er folgte nur dem herschenden Vorurtheile und der allgemeinen Sage seiner Zeitgenossen. Apollonius hatte den Ruf eines Vertrauten der Götter und eines Wunderthäters nicht bloß im Oriente, sondern auch bey den Griechen und Römern erworben, und der Bericht des Philostrat von ihm hat nichts beygetragen, ihm erst diesen Ruf zu verschaffen. Alexander Severus nahm den Apollonius, wie den Orpheus, Abraham und Christus, unter seine Hausgötter auf, und das geschah noch vorher, ehe Plotin nach Rom kam. Man wähnte sogar, daß Apollonius sich gewißen Personen in Träumen offenbare, und ihnen die Zukunft andeute. Noch weniger haben die berühmtesten Neu-Platoniker sich selbst Wundergaben beygelegt, wenn es gleich in jenem Zeitalter nicht an Betrügern und an Gauklern fehlte, die dem leichtgläubigen Haufen so etwas von sich einzubilden beflissen waren, und denen es auch nicht selten gelang, diesen zu täuschen.

S.

S. Meiners Beytrag zur Geſchichte der Denkart der erſten Jahrhunderte nach Chriſti Geb. in einigen Betrachtungen über die Neu-Platoniſche Philoſophie. S. 9. ff.

§. 530.

Eh ich zur Schilderung der Alexandriniſchen Philoſophie ſelbſt und ihrer vornehmſten Repräſentanten übergehe, will ich einiges über den philoſophiſchen Charakter des **Plutarch**, **Lucian**, und **Apulejus** ſagen, theils weil dieſe Schriftſteller in der Periode lebten, wo der Eklekticismus von Alexandria und dem Morgenlande aus ſeine Wirkung auf die gemeine philoſophiſche Denkart zu äuſſern anfing, daher auch ihre Werke als hiſtoriſche Quellen zur Geſchichte ſeines Urſprungs, und der Urſachen deſſelben, ſo wie ſeiner günſtigen Aufnahme auch in den cultivirten europäiſchen Provinzen des römiſchen Reiches, dienen können; theils weil in ihrer Art zu philoſophiren, ob ſie gleich das Gepräge echt griechiſcher Abkunft hatte, ſich zuerſt die Spuren des Alexandriniſchen Eklekticismus auf eine bemerkliche Weiſe verrathen, die hingegen in den Werken der frühern griechiſchen und römiſchen Schriftſteller nicht wahrzunehmen ſind. **Plutarch**, gebohren zu Chäronea in Boeotien im Jahre 50 nach

nach Christi Geburt, lehrte eine Zeitlang zu Rom die Philosophie, und wurde dadurch auch mit römischer Geschichte, römischer Literatur überhaupt, und römischen Sitten und Gebräuchen bekannt. Trajan erhob ihn zur Consulswürde, und ernannte ihn hernach zum Präfectus von Illyrien. Unter Hadrian war er Procurator von Griechenland; noch im hohen Alter bekleidete er eine Priesterstelle des Apollo; und starb zuletzt in seinem Vaterlande. Plutarch war ein Mann von sehr ausgebreiteten gelehrten, vornehmlich historischen, Kentnißen. Er hatte ein hohes Talent zum Geschichtschreiber, mit dem er Erfahrung über Welt und Menschen, ein treffendes praktisches Urtheil, und eine sehr moralischedle Denkart verband. Unter seinen noch übrigen Werken sind auch die historischen, namentlich seine Parallelbiographien, die besten, lehrreichsten und interessantesten. Als Philosoph war er Eklektiker; aber ein entschiedner Feind des Epikureismus, und auch ein Gegner der Stoa. Indessen ist die Philosophie nicht seine glänzende Seite; vielmehr zeigt er sich von dieser nicht selten als einen sehr beschränkten Kopf. Am meisten war er der Platonischen Philosophie geneigt, doch so, daß er sie oft misdeutete, schief anwandte, auch von andern Systemen etwas aufnahm; z. B. das Aristotelische Moralprincip, zuweilen den Skeptiker machte, und zuweilen sich wiederum

derum dem ungereimtesten Aberglauben und einer lächerlichen Frömmeley ergab. Seinen Aberglauben beweist nichts mehr, als die berühmte Abhandlung über die Isis und den Osiris, die er der Klea widmete, der Oberpriesterinn zu Delphi, welche in die großen Geheimniße des Osiris eingeweiht war. Plutarch sammelte nicht nur die Fabeln und Legenden von den ägyptischen Göttern, und dem Ursprunge der ägyptischen Religionsgebräuche; sondern er bemühte sich auch, einen philosophischen Sinn in sie hinein zu legen, um sie dadurch, wo möglich, selbst vor der philosophirenden Vernunft zu rechtfertigen. Aus diesem Grunde kann auch sein Werk über die Isis und den Osiris zur Kentniß der ältern ägyptischen Religion und Philosophie entweder gar nicht, oder doch nur mit großer Behutsamkeit, und mit beständiger Rücksicht auf den Gesichtspunct, woraus er die ägyptische und griechische Mythologie betrachtete, gebraucht werden. In diesem seinen Gesichtspuncte ist er sich nicht einmal immer gleich. Bald nimt er die ägyptischen Gottheiten für allgemeine Götter der Menschheit an, die auch ehedem von allen Menschen gekannt worden wären, weil sie nur Eigenschaften und Vollkommenheiten einer und derselben höchsten Gottheit bezeichneten, die erst spät ägyptische Namen erhalten, und durch Misverstand von dem Volke für verschiedene

Per-

Personen, so wie von den Griechen und Römern für nur auf Aegypten beschränkte, oder den Aegyptiern ausschließlich zu verehrende, göttliche Wesen gehalten würden. Bald erklärt er wieder die ägyptischen Götter als Symbole der Elemente und Naturkräfte. Bald führt er sie auf Platonische Philosophieme zurück. So wird ihm Osiris das Symbol von dem bessern Theile der Weltseele; Typhon ist das Symbol der Materie und der rohen Weltseele; die Isis ist ihm das ewige Princip alles Vorhandenen und Werdenden, die aller Formen fähige, aber mehr für das Gute empfängliche Materie. Horus, der Sohn des Osiris und der Isis, ist die sichtbare Körperwelt; Typhon der Urheber des Bösen und des Unvollkomnen in ihr. Dies sind nur einige wenige Züge der Assimilation, die Plutarch zwischen der ägyptischen Mythologie und der Platonischen Philosophie machte. Da übrigens Plutarch ein gelehrter Kenner der griechischen Philosophie war, und sie nicht ohne eigene Beurtheilung in seinen Schriften behandelte und vortrug, so ist nicht zu leugnen, daß hin und wieder in diesen merkwürdige philosophische Ideen zerstreut sind, die aber, da sie nur einzeln sind, und kein systematisches Ganzes ausmachen, oder darauf hinzielen, hier nicht beygebracht werden können. Am meisten verdienen seine moralischen Reflexionen Aufmerksamkeit,

keit, wiewohl auch hier zuweilen die Superstition durchblickt.

Hr. Tiedemann führt (Geist der specul. Phil. B. III S. 177) drey Lehren des Plutarch als neu und bemerkenswerth an. Die erste enthält den von Plato und seinen ersten Schülern nicht gegebenen Beweis, daß alles Veränderliche, genau zu reden, nicht existirend müsse genannt werden. Das Veränderliche existirt in der Zeit; da nun selbst die Zeit nicht ist, so ist auch das darin Befindliche nicht. (Plutarch. de Ἐ ap. Delph. T. II. p. 392. ed. Xylandr). Dieses Raisonnement ist nichts weniger als dem Plutarch eigen. Es komt sehr umständlich und gründlich beym Aristoteles in seiner Untersuchung des Begriffes der Veränderung vor. Auch Sextus gebraucht dasselbe als ein Raisonnement älterer Philosophen. Die zweyte Lehre, die dem Plutarch eigenthümlich seyn soll, enthält den Beweis, daß ein eigenes Princip des Bösen in der Welt sey, dem Principe des Guten (der Gottheit) entgegengesetzt. Diesen Satz soll Plato ohne ausdrücklichen Beweis hingestellt haben. Plutarch hingegen argumentire förmlich: Nichts sey ohne Ursache in der Welt; also auch das Uebel nicht. Diese Ursache sey nicht Gott, weil derselbe, als das Gute und Vollkomne, nicht Quell des Bösen seyn könne. Neben Gott müsse demnach noch ein Grundprincip des Uebels sich vorfinden. Es dürfte dem Hrn. Tiedemann sehr schwer werden, dar-

zu-

zuthun, daß Plato den Beweis für ein besonderes Princip des Bösen nicht benutzt, und daß ihn Plutarch zuerst gebraucht habe. Indem Plato die rohe Weltseele in der Materie für das ewige Princip des Uebels neben der Gottheit erklärte, setzte er jenen Beweis voraus. Ganz ausdrücklich und umständlich hat ihn lange vor dem Plutarch Philo schon geführt, und man würde leicht mehr ältere Philosophen, die denselben Beweis für denselben Satz gebrauchten, nennen, selbst in Plato's Dialogen die Formel finden können, wenn es der Mühe werth wäre, sich danach besonders umzusehen. Der Beweis liegt so auf der Oberfläche der Untersuchung dieses Gegenstandes, daß er der Bemerkung gar nicht entgehn konte. Hätte ihn auch Plutarch zuerst erfunden, so war es wohl keine Erfindung, die eine Auszeichnung verdiente (Plutarch. de Isid. et Osir. T. II. p. 369). — Die dritte dem Plutarch eigenthümliche Lehre soll eine Erklärung seyn, wie höhere Geister (Dämonen) sich den Menschen mittheilen. Ihre Gedanken nämlich haben einen Glanz, ein Licht, und durchdringen Alles, sind überall allen Menschen zugegen; jedoch nur denen vernehmlich, deren Seele von innern Unruhen und materiellen Reizen frey ist. (Plutarch. de gen. Socr. p. 589 T. II.) Auch diese Vorstellungart war durchaus dem Plutarch nicht eigen, sondern von ihm aus der Alexandrinischen Philosophie geschöpft. Sein Lehrer war der Alexandriner Ammonius. Schon in Philo's Schriften ist ebenfalls die-

diese Idee anzutreffen. Indessen kann doch jene Erklärung des Plutarch ein Beweis seyn, wie sehr er sich schon zum Alexandrinismus hinneigte.

§. 531.

Lucian, aus Samosata in Syrien gebürtig, blühte in der ersten Hälfte des zweyten Jahrhunderts nach Christi Geburt. Er war, ein anderer Sokrates, wie er selbst in dem Traume von sich erzählt, von seinem Vater für die Bildhauerkunst bestimt, entfloh aber aus der Werkstätte seines Oheims, als er von diesem wegen seiner Unanstelligkeit gezüchtigt wurde, und widmete sich der Muse, die ihm, nach jener schönen Traumdichtung, persönlich erschien, und zu ihrem Dienste einlud. Sein Genie ersetzte, was ihm an Glücksgütern fehlte, um seinen Plan auszuführen. Er studirte in Antiochia die Kunst der gerichtlichen Beredsamkeit, bekam aber bald eine entschiedene Abneigung dagegen, da er die herschende Denkart und das gewöhnliche Verfahren der Sachwalter kennen lernte, ihre Betrügereyen, Lügen, Verdrehungen, Unverschämtheiten, Declamationen und Zänkereyen, über die sein liberaler Sinn zu sehr erhaben war. Diese Abneigung führte ihn

zum Studium der Philosophie. Er durchreiste verschiedene Länder, gab nach damaliger Sitte öffentliche Proben seiner Beredsamkeit in Italien, Spanien und Gallien, und erwarb sich dadurch schon als junger Mann einen ausgezeichneten oratorischen Ruhm. Aus Gallien gieng er zurück nach Griechenland, hielt sich auch einige Zeit in Macedonien und in den größern Städten Kleinasiens auf, wurde unter dem Antonin Procurator von Aegypten, und starb in einem hohen Alter. Schon der Umstand aus der Jugendgeschichte des Lucian, daß er die gemeinen Künste der Sachwalter seiner Zeit, und die Art des Unterhalts, die sich dadurch gewinnen ließ, verschmähte und verachtete, zeugt von dem in ihm wohnenden Genius, der sich über sein Zeitalter emporschwang. Inzwischen hat doch wohl eben dies Studium der gerichtlichen Beredsamkeit, sein genauerer Umgang mit den berufensten Sachwaltern einer großen Stadt, wie Antiochia, sehr viel beygetragen, nicht nur zu der praktischen Welt und Menschenkentniß, die sich in allen seinen Werken ausdrükt, sondern auch zu der Kunst und Gewandtheit seines Dialogs, und zu der vollendeten Eleganz seiner Schreibart überhaupt, in der er classisch und unübertroffen geblieben ist. Auch bewahrte ihn diese praktische Richtung, die er so früh bekommen hatte, und die sein rei-

reines Gefühl für das Wahre, Gute und Schöne nicht von ihrem Ziele abirren ließ, in der Folge davor, daß er sich in den Schulen der damaligen Philosophen in die Irrgänge der Sophistik und der Schwärmerey verlor. Man bemerkt in den Schriften des **Lucian** die vertrauteste Bekantschaft mit der Denkart und den Sitten seiner Zeit hauptsächlich in der großen und in der philosophischen Welt, mit der Mythologie und Geschichte, mit den philosophischen Systemen der ältern griechischen Weltweisen, mit dem Misbrauche, den die sogenannten Anhänger derselben davon machten, und mit den Schwärmereyen des Orients, insbesondre Alexandria's. **Lucian** fühlte tief die sittliche Verdorbenheit, in welche der cultivirte Theil des damaligen Menschengeschlechts herabgesunken war; aber die heitere jovialische Stimmung seines Geistes ließ dieses Gefühl nie in den trüben Ernst übergehn, womit andere Philosophen, z. B. ein Seneca, gegen die Laster ihres Jahrhunderts eiferten. Er sah überall das Laster nur in der Schellenkappe der Thorheit, und die lachende Satire war es, wodurch er die Thoren zu heilen suchte. Sein Spott traf vorzüglich den religiösen Aberglauben, der die Tugend nicht beförderte, und das Laster nährte, und die damaligen Philosophaster, die noch vollendeten, was

der Aberglauben übrig ließ, damit die moralische Schlechtigkeit überall Tempel und Altäre hätte. Den Werth der großen Philosophen Griechenlands verkannte Lucian gewiß nicht; er lachte nur über die kleinen, die von jenen nichts als den Namen, das äussere Costume, die Manier und gewiße Phrasen gelernt hatten. Um die theoretische speculative Philosophie scheint er sich am wenigsten bekümmert zu haben, wiewohl er auch nicht ganz darin Fremdling war, und bey seiner anderweitigen Geistesbildung seyn konte. Ihre transscendenten Anmaaßungen und Verirrungen; ihren Widerstreit mit sich selbst; ihren Contrast mit dem wirklichen Leben, ließ seine Geissel ebenfalls nicht unverschont. Aber der Gegenstand seines Hauptstudiums war die praktische Philosophie. Es läßt sich schwerlich behaupten, daß Lucian irgend einem der philosophischpraktischen Systemè der Griechen vorzüglich angehangen habe. Dem Cynismus und Epikureismus ihrem wahren Geiste nach scheint er am meisten hold gewesen zu seyn, ob er gleich die Niederträchtigkeit der Cyniker und Epikureer seiner Zeit unbarmherzig behandelte. Er hegte aber auch hohe Achtung für die Sokratische, Platonische und Stoische Moral. Nur tadelte oder verlachte er daran das Ueberspannte und Excentrische. Einige Neuere haben den

den Lucian für einen Skeptiker gehalten. Das war er nicht. Er war ein freyer Eklektiker, der in den verschiedenen Feldern des Gebietes der Philosophie die Blumen brach, wo er sie fand, und sich selbst keines bestimten zusammenhängenden Systems der Philosophie, als seines eigenen, deutlich bewußt war. Seine Philosophie hatte ohngefähr verhältnißmässig denselben Charakter, wie in unsern Tagen die Philosophie eines Lessing und Wieland. Die Alexandrinische Philosophie verurtheilte und verspottete Lucian mit eben der Laune, womit er die schwachen und lächerlichen Seiten der übrigen Philosophieen dem Gelächter seiner Leser Preis gab, und er übte an jener seine Laune um so mehr, je mehr Blößen sie ihm durch das Schwärmerische, was sie an sich trug, darbot. In seiner Darstellung des Peregrinus schildert er einen vollendeten philosophischen Schwärmer, dergleichen Alexandria, und der Orient überhaupt, damals so viel hervorbrachte. Die jüdische Religion und die christliche erschienen ihm, wie jeder andere religiöse Aberglauben, und selbst Christus war ihm nichts anders, als ein Apollonius von Tyana. Man thut inzwischen dem Lucian Unrecht, wenn man ihn unter die Feinde und Widersacher des wahren Christenthums rechnet. Er kante nur den Fanatismus einiger seiner angeblichen Anhän-

ger; daraus schloß er auf den Geist und Sinn des Christenthums überhaupt. Ohnehin verwechselte er auch die Juden mit den Christen und ihre beyderseitigen Religionen. Es fand sich aber allerdings in den Grundsätzen des Judenthums und den Gebräuchen desselben, so wie in der fanatischen Denk- und Lebensart vieler ersten Christianer, die großentheils ehedem Juden gewesen waren, Manches, worüber ein Lucian ganz wohl lachen konte, ohne eben ein Gegner des wahren Christenthums zu seyn. Ob er selbst ein Atheist war, läßt sich nicht ganz mit Gewißheit entscheiden. Diejenigen Neuern, die ihn zu einem Epikureer machen, z. B. Brucker, erklären ihn dafür. Allein die Voraussetzung ist unerwiesen. Es weht ein zu gesunder moralischer Geist in Lucian's Schriften, der immer mitten aus seiner Satire hervordringt, als daß man ihm den Atheismus schlechthin zutrauen könte. Wahrscheinlich war er in seiner Theologie mit sich selbst nicht recht einig, und daher äussert er nirgends seine Vorstellungsart darüber ganz bestimt.

§. 532.

Dem Lucian war gewißermaßen an Geistesbildung, Laune, Geschmack und Charak-

rakter ähnlich Lucius Apulejus, gebürtig aus Madaura, einer Stadt auf der Grenze Numidiens und Gaetuliens in Africa, wo sich kurz nach der Regirung des Syphax und Masinissa eine römische Colonie niedergelassen hatte. Er stammte aus einer sehr angesehnen Familie her; denn seine Mutter Salvia zählte unter ihren Ahnen den Plutarch aus Chäronea, und den Philosophen Sextus, den Enkel desselben. Sein Geburtsjahr weiß man nicht; aber nach historischen Datis, die in seinen Schriften vorkommen, lebte er wahrscheinlich unter der Regierung der Antonine, oder doch kurz nachher. Die erste gelehrte Erziehung erhielt er zu Karthago. Hier lernte er auch zuerst die Platonische Philosophie kennen, der er in der Folge treu blieb. Es war aber nicht der echte reine Platonismus, den er etwa auffaßte, und wieder lehrte, oder in seinen Schriften darstellte, sondere der durch spätere Deutungen und Zusätze alterirte, der sich schon dem sogenannten Neo-Platonismus näherte. Bey seinem Aufenthalte in Athen wurde er auch mit den übrigen philosophischen Systemen der Griechen, unter andern mit der Neu-Pythagoreischen Philosophie, bekant. Sein Hauptstudium war die Redekunst, und diese machte ihn in Rom zu einem der berühmtesten Sachwalter seiner Zeit. Er

reiste in mehrern Länder herum, legte nach damaliger Sitte der Rhetoren in mehr großen Städten öffentliche Proben seiner Beredsamkeit ab, und zeichnete sich dadurch so aus, daß ihm zu Ehren in Carthago und an andere Orten Statuen gesetzt wurden. In der That sind seine Aufsätze und Reden sehr gedankenreich, und enthalten viele schöne und kräftige Stellen. Sie verrathen ausserdem sehr mannichfaltige historische Kentniße, bey denen man inzwischen oft zu viel Leichtgläubigkeit entdeckt, und Kritik zu sehr vermißt. Ueberhaupt an Fülle des Genies, an wahrer Aufklärung des Geistes, an Selbstständigkeit und Richtigkeit des Urtheils über philosophische Gegenstände, an umfassender gelehrter Einsicht, an schriftstellerischem Talente und schriftstellerischer Kunst, an Correctheit und Eleganz der Sprache, war Apulejus weit hinter dem Lucian zurück. In den Werken des Lucian zeigt sich der Atticismus, wenn auch nicht mehr ganz rein, doch in seiner lieblichsten und gefälligsten Gestalt. Seine Darstellung ist immer natürlich, und beleidigt nie durch den Zwang und die Aengstlichkeit rhetorischer Kunst. Dagegen sind die Sprache und Schreibart des Apulejus, so vielen Kunstfleiß er auch sichtbarlich darauf gewandt hat, doch auffallende Belege, wie sehr die lateinische Sprache damals

mals schon verdorben, und wie sehr die Redekunst überhaupt von ihrer Höhe herabgesunken und ausgeartet war. Lucian war ein freyer Eklektiker, der weder skeptisirte, noch auch irgend einem dogmatischen Systeme griechischer Philosophie ausschließend anhing. Apulejus war als Philosoph ein einseitiger Neu-Platoniker und Neu-Pythagoreer. Sein Roman vom goldnen Esel ist freylich eine höchst lustige und anziehende Satire auf den damaligen allgemeinen Volksglauben an Zauberey. Auch vertheidigte er sich, da er bey dem Proconsul von Africa Cl. Maximus der Zauberey wegen angeklagt wurde, weil er die Pudentilla, eine schon bejahrte Wittwe, durch magische Künste in sich verliebt gemacht, und dadurch zur Heyrath gereizt hätte, gegen diese Anklage sehr umständlich. Allein sein Glauben an die Dämonologie, und die Einwirkung der Dämonen auf die Natur und die Thiere und Menschen; seine genaue detaillirte Kentniß von magischen und astrologischen Vorurtheilen, von Beschwörungen und Zaubermitteln, die er nicht immer als bloßen Wahn darstellt und verspottet, wovon er vielmehr in allem Ernste spricht; die Neugierde und Liebhaberey, womit er, wenigstens in frühern Jahren, wie er selbst von sich erzählt, sich um Magie und Astrologie bekümmerte, und Verbindung mit Per-

sonen suchte, die der Zauberey nach dem öffentlichen Rufe kundig oder verdächtig waren; selbst die Beschuldigung des Anklägers, daß er, um seine Kentniße in der Magie zu erweitern, die großen Reisen in fremde Länder unternommen; alles dieses scheint zu beweisen, daß er von dem magischen und astrologischen Wahne in einer gewißen Epoche seines Lebens nichts weniger als ganz frey war. Wahrscheinlich aber hatte er sich in reifern Jahren davon losgewunden, und nur die Erinnerung an seine jugendliche Neugierde und seine Studien solcher Gegenstände, ließ ihn noch jenes Interesse daran finden, das in allen seinen Schriften unverkennbar ist.

§. 533.

Die in den nächstvorgehenden §. §. charakterisirten philosophischen Schriftsteller hatten verhältnißmässig nur wenig von der schwärmerischen Denkart ihres Zeitalters sich fortreißen lassen. **Lucian** war ganz unempfänglich dafür geblieben, und hatte im Gegentheile die Schwärmer seine satirische Geissel fühlen lassen. **Plutarch** und **Apulejus** aber, wenn gleich der Wahn ihrer Zeitgenossen von einigen Seiten über sie seine Macht bewies, huldigten doch noch im Ganzen der ver-

vernünftigen philosophischen Muse. Hätten alle die wirklichen angeblichen Philosophen dieser Zeit sich innerhalb den Grenzen der Schwärmerey gehalten, die man beym Pultarch und Apulejus wahrnimt, so würde die Energie der Vernunft in den vorzüglichsten Denkern nicht nur sie bald unterdrükt, der Geist eines Lucian würde nicht nur mehr auf seine Mitwelt und nächste Nachwelt gewirkt haben, um sie zur gesunden und echten Philosophie zürück zu bringen; sondern auch das große Publicum wäre nimmermehr so tief in abergläubischen Wahn aller Art gestürzt worden, wie die Geschichte meldet, daß geschehn sey. Allein das war nicht der Fall. Die Schwärmerey hatte sich schon früher mehrer der talentvollsten Menschen in einem solchen Grade bemächtigt, bemächtigte sich wiederum durch sie des großen Haufens so stark und so allgemein, daß gesunde Vernunft und gesunde Philosophie gänzlich erstikt, und selbst die bessern Köpfe, wie Plutarch, Apulejus, u. a. in den Strom thörichter Vorurtheile und Einbildungen hineingezogen wurden, ohne daß sie es ahndeten. Jene Schwärmer, die so viel zur Verstimmung ihres Zeitalters beytrugen, müßen noch besonders geschildert werden, weil man nur aus ihrer Wirksamkeit die excentrischen Verirrungen in der Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt be-

begreifen kann, und auch manche Eigenheiten der spätern wissenschaftlichen alexandrinischen Philosophie darin Grund haben.

§. 534.

Da in dem Zeitalter kurz vor und nach Christi Geburt die Auctorität der Volksreligionen einmal erschüttert war, und keine vor der andern ihre ausschließende Gültigkeit zu behaupten vermochte; da ferner die Philosophie zwar die Vernunft der Völker gewekt, und zur Skepsis an dem von den Vätern ererbten religiösen Glauben getrieben hatte; aber an die Stelle derselben nichts sezte, was die Gemüther mehr hätte beruhigen können; so hatte dieses eine Mischung mehrer Volksreligionen bey dem Publicum, und mancherley Versuche einer Reformation der Religion überhaupt bey einzelnen Individuen zur Folge. Am offenbarsten und häufigsten mußten sich theils jene Mischung, theils diese Reformationsversuche, in Aegypten und Palästina äussern, eben weil hier Menschen aus allen Völkern, folglich auch von sehr verschiedener Religion und Philosophie, zusammentrafen. Leider aber hatte an dem Geschäfte, wenn man die Stiftung der christlichen Religion ausnimt, mehr die exal-

exaltirte Phantasie, als die prüfende Vernunft Antheil. Die Theurgie und Astrologie des Orients hatte die Gemüther eingenommen; der Glauben an Wunder war herschend geworden; und der Stifter einer neuen Religion konte nur durch Wunderthätigkeit Eingang finden, die ihn als einen wahren Gesandten der Gottheit in dem Urtheile des Volks beglaubigte. Eine bloße Religionsphilosophie, wäre sie auch geeignet gewesen, die Vernunft aus moralischen Gründen, oder als Mysticismus die Phantasie, in ihr Interesse zu ziehn, würde doch bey dem Volke ihren Zweck verfehlt haben, bey dem weder die dazu nöthige Cultur der Vernunft, noch die nöthige Gemüthsstimmung und Exaltation der Phantasie, vorauszusetzen war. Daher kam es auch, daß diejenigen, welche es damals auf eine Reformation der Religion anlegten, diese mochte auf Gründen beruhen, auf welchen sie wollte, zugleich als Wunderthäter auftraten. Selbst Christus that Wunder, um zunächst das israelitische Volk zu überzeugen, daß er der göttliche Lehrer sey.

§. 535.

Unter denen, welche im Zeitalter Christi den Versuch wagten, eine neue Religion der

der Völker zu stiften, erregte keiner grösseres Aufsehn, als Apollonius von Tyana; wiewohl es nur von kurzer Dauer war, sein Gaukelspiel noch bey seinem Leben entdeckt wurde, und die Verehrung seines Namens und seiner Lehre nach seinem Tode nur bey einigen Schwärmern fortlebte. Das Geburtsjahr des Apollonius weiß man nicht; er war aber ein Zeitgenosse von Christus. Philostratus, von welchem wir eine Lebensbeschreibung des Apollonius besitzen, schildert ihn als ein Religionslehrer und Wunderthäter, ohne selbst in die historische Wahrheit der angeblichen Thatsachen ein Mistrauen zu setzen. Inzwischen ist Philostratus kein Schriftsteller von einem solchen Ansehn, daß dadurch die Glaubwürdigkeit seiner Erzählung verbürgt würde. Nach seinem eigenen Geständniße schöpfte er die Facta größtentheils aus den Nachrichten eines Damis, des Begleiters und eines der eifrigsten Anhänger des Apollonius. Auch rührten die den Apollonius betreffenden Nachrichten nicht einmal unmittelbar von Damis selbst her; sondern von der Julia, der Gemahlin des Kayser Severus, die sie von einem Verwandten des Damis zum Geschenke empfangen, und dem Philostrat mitgetheilt hatte. Alle diese Umstände machen die Angaben des Philostrat in Ansehung ihrer historischen

rischen Treue und Wahrheit sehr verdächtig. Ausser auf den Damis beruft sich Philostratus auch noch auf die Nachrichten von den Einwohnern der Städten, wo Apollonius sich aufgehalten; auf die von ihm erbauten Tempel; auf den Maximus aus Aegae, den man weiter nicht kennt, der aber nur Gewährsmann für die Thaten des Apollonius zu Aegae war; auf die Briefe und das eigne Testament des Apollonius, und auf einen gewissen Möragenes, dessen Glaubwürdigkeit er aber verwirft, weil er von manchen Legenden über den Apollonius nichts wußte, und mit den Nachrichten der übrigen nicht immer einstimte. Gleich die Geburt des Apollonius war nach dem Philostrat mit wunderbaren Erscheinungen verknüpft. Sie wurde seiner Mutter durch den ägyptischen Proteus verkündigt, als die Geburt eines überirdischen Wesens in menschlicher Gestalt. Bey der Geburt selbst blitzte es auf einer Wiese; und die Schwäne huben ein wohlklingendes Lied an. Die Einwohner von Apollonia erklärten ihn deswegen für einen Sohn Jupiter's. In Tyana, seinem Geburtsorte in Cappadocien, von einer griechischen Colonie erbaut, misfiel es dem Apollonius wegen der sittlichen Verderbtheit der Einwohner. Er begab sich nach Aegae, und hörte hier Epikureer, Stoiker, Platoni-

toniker, vorzüglich aber den Pythagoreer Euxemus. Der letzte wußte ihn für die Pythagoreische Philosophie und Lebensart einen solchen Enthusiasmus einzuflössen, daß er sich entschloß, die Pythagoreischen Vorschriften praktisch auf's strengste zu befolgen. Er beobachtete ein tiefes Stillschweigen, trug leinene Kleidung, enthielt sich des Fleisches und des Weines, und brachte seine Tage in einem Tempel des Aeskulap zu, in welchem dieser Gott Orakel zu ertheilen pflegte. Wahrscheinlich wurde hier Apollonius theils durch Priesterbetrug, theils durch seine exaltirte Phantasie, die eine Folge seiner Lebensweise war, auf die Einbildung gebracht, daß auch ihm Aeskulap erscheine, und Geheimniße offenbare; was denn wohl der erste Schritt zu seinem nachherigen Glauben, daß er überhaupt ein Vertrauter und Liebling der Götter sey, gewesen seyn mag. Natürlich verschaften ihm sein Leben und seine Abentheuer im Tempel des Aeskulap beym abergläubischen Pöbel das Ansehn der Heiligkeit, und die Priester, deren Interesse an den Ruf des Aeskulapischen Orakels geknüpft war, werden nicht ermangelt haben, dieses auf's kräftigste zu unterstützen. Schon sein bloßes Hervortreten zum Volke stillte einen Aufruhr. Apollonius, der sich immer mehr in seine Schwärmerey verlor, bekam auch immer eine höhere Idee von sich selbst; er glaubte bald, al-

alle dem Menschen mögliche Kentniße bis auf die geheimsten und unergründetsten erforscht zu haben; und entwarf nun den Plan, als ein neuer Religionsgesetzgeber der Menschheit aufzutreten. Er verließ Aegae, und unternahm eine Reise nach Persien und Indien. In Ninive kam er mit dem Damis in Verbindung. Da dieser sich ihm als Dolmetscher anbot, versicherte ihm Apollonius, daß er alle menschliche Sprachen kenne, und selbst die Gedanken der Menschen wisse. Dennoch lernte eben dieser Apollonius hernach die Bedeutung der Sprachen der Thiere von einem Araber, und bediente sich in Indien eines Dollmetschers, vermuthlich weil er hier desselben nicht überhoben seyn konnte. Ueberall, wo sich Apollonius öffentlich zeigte, umgab ihn nach der Aussage des Damis das Staunen und die Ehrfurcht des Volks, so wie seine Wunderkraft und seine Lehre für die Einwohner der Oerter, durch welche er zog, gleich wohlthätig waren. Der Hauptschauplatz indessen für die Wunderthätigkeit des Apollonius und für die Leichtgläubigkeit des Damis war Indien. Apollonius selbst hatte von den geheimen Kentnißen der indischen Weisen einen sehr hohen Begriff, wie aus den Wundern erhellt, die nach der Erzählung, welche dem Damis sein Lehrer machte, von dem Jarchas, dem Haupte der indischen

Sophisten, verrichtet seyn sollten. War Apollonius vor seiner großen Reise nach Persien und Indien vielleicht nur ein Schwärmer und ein Betrogener; so kehrte er selbst als ein verschmizter Gaukler und Betrüger zurück. Er durchreiste Kleinasien, und Griechenland, zog die Priester der verschiedenen Orakel in sein Interesse, die seinen Ruf verbreiteten, um durch seine Aussprüche den Ruf ihrer eigenen Orakelinstitute zu heben, hielt schwärmerische Reden an das Volk, that Wunder oder gab Wunderthätigkeit vor, trieb Dämonen aus, weissagte große Begebenheiten und Naturereigniße u. w. Aus Griechenland begab sich Apollonius nach Creta und von da nach Rom. Er erweckte hier eine Braut aus einem angesehnen Geschlechte vom Tode auf öffentlicher Straße, da sie eben zu Grabe getragen wurde. Von Rom gieng er nach Spanien bis zu den Säulen des Herkules; hierauf reiste er nach Aegypten, wo er die unerforschten Quellen des Nil besuchte; dann auf's neue nach Asien, und endlich zum zweytenmale nach Rom, um sich zu vertheidigen, weil er wegen einer Verschwörung gegen den Domitian angeklagt war. In Rom wurde er in das Gefängniß geworfen. Er leugnete aber die Beschuldigung schlechthin ab, und wurde, ungeachtet Domitian, der ihm selbst

selbst die Fragen vorlegte, von Natur grausam und gegen den Apollonius persönlich höchst erbittert war, zur allgemeinen Verwunderung losgesprochen. Domitian wurde sogar durch die Vorwürfe nicht aufgebracht, die ihm Apollonius darüber machte, daß er solche Ankläger dulde. Seine Apologie endigte Apollonius mit einem Wunder. Er verschwand plözlich vor den Augen der ganzen Gesellschaft. Nachdem er ein hohes Alter erreicht hatte, verließ er das Leben überhaupt, man weiß nicht auf welche Art. Die neue Religion, die Apollonius einzuführen suchte, scheint lediglich auf Vorschriften eines äussern Gottesdienstes, einer gewißen ascetischen Lebensart, gewisser Gebräuche, gerichtet gewesen zu seyn, wodurch die Menschen den Göttern gefälliger werden, und mit denselben in eine nähere Vereinigung treten könten. Er trug dadurch am meisten zur Verbreitung der Theurgie und Magie in Kleinasien, Griechenland, Aegypten und dem römischen Occidente bey.

Ich will nur einige Notizen von den angeblichen Wundern des Jarchas und des Apollonius selbst, die Philostrat erzählt, hier anmerken. Man wird daraus die fanatische Leichtgläubigkeit des Zeitalters hinlänglich beurtheilen können. Apollonius

 hatte

hatte ein Empfehlungsschreiben an den Jarchas. Dieser, ohne es gesehen zu haben, sagte ihm, daß ein Buchstab darin fehle, und es verhielt sich wirklich so — Bey einem Besuche, den ein indischer König dem Jarchas machte, lud dieser laut zum Mahle ein, und plötzlich erhoben sich aus dem Boden gut besetzte Tafeln, metallene Dreyfüße, aufwartende Bediente u. w. Hierher gehören auch die Erzählungen des Jarchas vom Vogel Phönix; von Greifen mit Flügeln ohne Federn, und mit Löwenkörpern; von den unter der Erde wohnenden Pygmäen; von einem Edelsteine in Indien, der alle übrige Steine auch aus großer Entfernung anzöge. Damis selbst hatte von den Wundern des Jarchas nichts gesehen; er vernahm sie nur aus dem Munde des Apollonius, und — glaubte sie. Von den Wundern des Apollonius selbst ist wohl folgendes die abentheuerlichste Erdichtung. Gesandte aus Ephesus baten den Apollonius, die Pest aus ihrer Stadt zu vertreiben. Dieser, der sich eben damals in Smyrna befand, versetzte sich augenblicklich nach Ephesus, berief das Volk zusammen, und gebot demselben, ihn in das Theater zu folgen, weil er noch den Tag die Pest hemmen wolle. Das Volk gehorchte. Auf seinen weitern Befehl ward ein Bettler, den man zufällig antraf, vom Volke gesteinigt. Apollonius ließ nach einer kurzen Frist die Steine wegnehmen, und statt des gesteinigten Bettlers lag ein großer todter Hund

da.

da. In diesem war der Dämon der Pest getödtet, und sie hörte sofort auf. Die Prophezeihungen des Apollonius waren so eingerichtet, daß sie vielerley Deutungen zuließen, und also hinterdrein ihre Erfüllung durch die eine oder die andere Deutung in Beziehung auf ein wirklich geschehenes Factum bewährt werden konte. So prophezeihte er: In Rom werde etwas Großes geschehn und nicht geschehn. Dies wurde hernach darauf gedeutet, daß ein Blitzstral einen Becher traf, den Nero in der Hand hielt. Bey einem Erdbeben in Creta prophezeihte er: Das Meer werde Erde gebähren. Man zog dieses auf eine neue Insel, die im Archipelagus entstand. Noch eine andere Prophezeihung war diese: Der Isthmus bey Korinth werde durchgegraben und nicht durchgegraben werden. Dieses wurde auf die Unternehmung des Nero gedeutet, jene Landenge durchzugraben, die aber nicht ganz ausgeführt wurde. — Ein Hauptkunstgriff des Apollonius war dieser, daß er bey seinen Reisen alle Tempel und Orakel besuchte, und sich mit den Vorstehern und Priestern derselben in Verbindung setzte. Bey dem großen Rufe, der nach seiner Rückkehr aus Persien und Indien vor ihm herging, war es den Priestern wichtig, daß ihre Tempel und Orakelinstitute nicht von ihm verworfen wurden. Auch mochte er wohl gar manche von ihnen durch seine Charlatanerieen hintergehn. Auf der andern Seite gewann Apollonius

das blinde Vertrauen des Volks um so mehr, da selbst die Orakel seinen vertrauten Umgang mit den Göttern anerkannten, und seiner überirdischen Weißheit huldigten. In der engsten Verbindung stand Apollonius mit dem berühmten Tempel zu Paphos, und die Priester desselben thaten auch sehr viel für ihn, um sein Ansehn in den cultivirten Städten Kleinasiens zu heben. Wahrscheinlich verdankte er es den geheimen Machinationen und Affiliationen der Priester zu Paphos, daß auch von andern Orakelinstituten zu Pergamus, Kolophon, u. w. Gesandte an ihn geschikt wurden, die ihm als Theilhaber der göttlichen Weisheit ihre Verehrung bezeigten, und zu einem Besuche jener Orakel einladeten. Hiervon war denn eine natürliche Folge, daß er von mehrern Städten und Gemeinheiten Gesandschaften erhielt, die seinen Rath wegen Verbesserung ihrer Gesetzverfassung verlangten, um die Abstellung öffentlicher Plagen und Uebel bäten; daß ihm aus der Gegend umher, wo er verweilte, durch die gewöhnliche medicinische Kunst unheilbare Kranke geschikt wurden, die er von ihren Leiden befreyen sollte, und dgl. S. *Philostrati* Vit. Apollonii. Vergl. *Bayle* Dict. hist. et crit. Art. *Apollonius*. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. II. p. 100 sq. Meiners Gesch. der Wissensch. bey den Griechen und Römern B. I. S. 238. Ebendess. Beytrag zur Gesch. d. Denkart der ersten Jahrh. nach C. G. S. 17.

17. ff. Tiedemann's Geist der specul. Phil. B. III. S. 108. ff.

§. 536.

Ein dem Apollonius von Tyana ähnlicher Schwärmer war Peregrinus Proteus, deßen Lebensgeschichte Lucian als Vehikel benutzt hat, um die Thorheit und Schlechtigkeit der Philosophaster seiner Zeit, insbesondere die Niederträchtigkeit der damaligen Pseudocyniker, und neben bey auch die Christianer, die er ebenfalls für abergläubische Schwärmer hielt, zu verspotten. In unsern Tagen hat Peregrinus Proteus durch Wielands sinnreichen historisch philosophischen Roman ein neues Interesse erhalten. Peregrinus war nach dem Lucian aus Paros im Königreiche Pontus gebürtig, führte in seiner Jugend ein höchst ausschweifendes Leben, und zog sich dadurch mehrmale körperliche Mishandlungen und große Gefahren zu. Sogar seinen alten Vater soll er erdrosselt, und, da die Unthat ruchtbar wurde, als ein flüchtiger Verbrecher von einem Orte zum andern sich herumgetrieben haben. Auf dieser Wanderschaft ward er mit den Christianern bekant, an deren Religionspartey er sich anschloß. Er zeichnete sich hauptsächlich in diesem Verhältniße durch seinen fanatischen

Eifer aus, und schrieb auch mehrere auf die Religion von Christus dem Gekreuzigten sich beziehende Bücher. Er gerieth hierüber in Gefangenschaft, erwarb sich den Namen eines Märtyrers, wurde insgeheim von den Christianern auf alle mögliche Art unterstützt, bis ihn endlich der Präfectus von Syrien wieder aus dem Gefängniße entließ. Hierauf begann er neue Wanderungen, und zwar so, daß er von Almosen der Christen lebte, da er theils durch seine frühern Reisen sein Vermögen erschöpft, theils den etwanigen Ueberrest desselben wegen einer von den Pariern gegen ihn gerichteten Anklage aufzugeben gezwungen worden war. Aber sein niederträchtiges Benehmen verursachte, daß ihn die Christen von ihrer Gemeinschaft ausschlossen. Nunmehro nahm er völlig das Aeussere eines Cynikers an, und verfiel in die größten Albernheiten und Unanständigkeiten, deren Lucian mehrere erwähnt. Er durchreiste Aegypten, und Italien, war einige Zeit in Rom, wurde aber bald durch den Prätor aus der Stadt verwiesen. Von dort begab er sich nach Griechenland, und gerieth auch hier durch seine Schmähungen und Ungezogenheiten in die allgemeinste Verachtung. Da es ihm also auf die bisherige Weise nicht hatte gelingen wollen, die Bewunderung des Volks auf sich zu ziehen, nach welcher er wie ein Unsinniger trachtete, faßte er den Entschluß, sich

sich in Gegenwart der bey den Olympischen Spielen versammelten Griechen freywillig auf einem Scheiterhaufen zu verbrennen, und hierin dem Herkules, dem Ahnherrn der Cyniker, nachzuahmen. Insgeheim hoffte er, das der Scene beywohnende Volk werde ihn nicht zur wirklichen Ausführung der That kommen lassen, und ihn mit Gewalt zwingen, sich zum Besten der Philosophie und der Menschheit am Leben zu erhalten. Peregrinus ward in seiner Erwartung getäuscht; man bewunderte sein Vorhaben; aber man schien grade deswegen, weil man es bewunderte, nicht geneigt, es zu hindern. Er sah sich genöthigt zur Behauptung seiner Ehre die nächste Nacht nach den Olympischen Spielen zur Ausführung seines Entschlußes anzusetzen. Der Scheiterhaufen ward errichtet; Peregrinus umgeben von mehrern Cynikern steckten denselben mit ihren Fakkeln an; er entkleidete sich, warf Weihrauch in die Flammen, rief Götter und Dämonen an, sprang auf den Scheiterhaufen, und — verbrannte. Kaum war Peregrinus in das Feuer gesprungen, fügt der Erzähler der Begebenheit beym Lucian hinzu, so wurde die Erde heftig erschüttert, und aus der Mitte des Scheiterhaufens schwang sich ein Habicht himmelwärts, der mit lauter menschlicher Stimme rief: Ich habe die Erde verlassen, und fliege zum Olymp empor. Man wollte

 nach-

nachher den Peregrinus wieder gesehen haben, heitern Antlitzes, das Haupt mit einem Kranze von Olivenblättern bekränzt. Daß die Erzählung des Lucian vom Leben und Tode des Peregrinus Proteus zum Theile Erdichtung sey, um durch angegebene handgreifliche Narrheiten und Thorheiten des Peregrinus die Cyniker und die Christen lächerlich und verächtlich zu machen, ist wohl unleugbar. Auch hat Lucian offenbar der Partey der Christen Unrecht gethan; er hat durchweg die Juden mit den Christen verwechselt; und das, was vielleicht mit Wahrheit diesen und jenen Fanatikern unter den Christen aufgebürdet werden konte, der ganzen Partey entgelten lassen, die wahrlich durch die strenge Moralität des Lebenswandels der meisten ihrer Mitglieder nicht verdiente auf eine solche Art verhöhnt zu werden. Daß aber auf der andern Seite die ganze Geschichte des Peregrinus, so wie sie Lucian erzählt, ein blosser Roman sey, der also, wäre jene Behauptung richtig, mit allem Fuge ein Pasquill genannt werden könte; das dürfte sich doch schwerlich darthun lassen. Vermuthlich war Peregrinus ein überspanter Fanatiker, der von einem unsittlichen Leben zum Pietismus übergegangen war, auch hernach sich nicht gleich blieb, bald die Rolle eines Christianers, bald die Rolle eines Cynikers spielte, durch eine geheime Eitelkeit, Aufsehn erregen

zu

zu wollen, bey seinem ganzen Benehmen regiert wurde, deswegen auch gewissermaßen darauf ausgieng, als ein Märtyrer zu erscheinen, und endlich die obengemeldete Todesart wählte. Damit verträgt sich eine Nachricht beym A. Gellius (N. A. XII, 11.) sehr gut, in welcher Peregrinus Proteus, als ein würdiger Philosoph geschildert wird, der nahe bey Athen in einer Hütte sich aufhielt, hier einen großen Zulauf von Zuhörern hatte, welchen er sehr heilsame moralische Lehren ertheilte, unter andern diese: daß ein weiser Mann nicht sündigen werde, selbst wenn es vor Göttern und Menschen verborgen bliebe, daß er sündige. Gerade ein Kopf und Charakter, wie Peregriuus kann Perioden in seinem Leben gehabt haben, wo er vernünftig handelte, und noch vernünftiger sprach. Uebrigens bezeugen sein cynisches Benehmen, seine Grobheit gegen andere philosophische Parteyen, und seine letzte alberne Rodomontade, die so unglüklich für ihn ablief, auch die Kirchenschriftsteller, die sonst nicht abgeneigt sind, ihn zu entschuldigen und zu vertheidigen.

Lucian. de morte *Peregrini*, in den Opp. — *Athenagor.* Legat. pro Christ. c. 23. Cf. *Bruckeri* hist. crit. phil. T. II. p. 518. sq.

§. 537.

§. 537.

Das Verzeichniß derer, die im Zeitalter Christi, und zunächst nach demselben, sich durch Mysticimus, durch philosophische oder religiöse Schwärmerey, durch Wunderglauben und Wundergaukeleyen, durch ihre Anhänglichkeit an Magie und Astrologie, berühmt machten, und jeder in seiner Art die Verstimmung der philosophischen religiösen Denkart ihrer Zeitgenossen bewirken oder befördern halfen, könte noch ansehnlich vermehrt werden, wenn das Resultat, das sich daraus ziehen ließe, nicht schon hinlänglich aus den beygebrachten Thatsachen überhaupt, und aus der Charakteristik des Apollonius von Tyana, und des Peregrinus Proteus erhellte. Ich gehe also itzt zur Geschichte der Vorstellungsart der Reihe der Philosophen über, die man eigentlich Alexandrinische Philosophen zu nennen pflegt. Ein Hauptzug in derselben war der ausgeartete Platonismus. Um diese Ausartung in ihren successiven Fortschritten zu entdecken, ist das Werk des Alcinous über die Platonische Philosophie besonders lehrreich. Dieser Platoniker sowohl, als andere seiner Genossen, brachten ihre Behandlung des Platonismus hauptsächlich dadurch in Umlauf, das sie den wahren Sinn desselben zuerst erreicht zu haben vorgaben, und denen, die sich an die natürliche und gewöhn-

wöhnliche Deutung hielten, Misverständniße vorwarfen; ein Kunstgriff, der sich auch bey den neuesten Ereignißen der Philosophie bewährt hat. Wenn ihnen Platonische Begriffe und Lehren dunkel waren, so nahmen sie andere, namentlich Aristotelische, über dieselben Gegenstände zu Hülfe, und schoben diese entweder jenen unter, oder erklärten jene aus diesen. Diese Vermischung ist eines der wesentlichsten und eigenthümlichsten Merkmale der Neu-Platonischen Philosophie. Sie offenbart sich schon sehr auffallend in der Theologie des Alcinous. Er denkt Gott als den Weltverstand hypostasirt. Weil aber der immer thätige Verstand (intellectus in actu) besser ist, als der nicht immer thätige; indem jener die Ursache von diesem ist; so ist auch die Gottheit der immer thätige Weltverstand überhaupt. Diese Thätigkeit des göttlichen Weltverstandes muß ohne alle innere Veränderung gedacht werden; er wirkt auf die Verstandesthätigkeit der endlichen vernünftigen Wesen, wie die Sonne auf das Auge. Da der Weltverstand selbst das vollkommenste und schönste ist; so ist auch der Inbegriff der Objecte, die von ihm gedacht werden, das Vollkommenste; d. i. Gott denkt nur sich selbst, und seine Ideen. Bey der weitern Bestimmung des Begriffes der Gottheit als des Vollkommensten verliert sich die Theologie des Alcinous in's Transscen-

scendente. Er erklärt Gott für ein unnenbares unaussprechliches, bloß intelligibles Wesen, in dem keine Gattung, keine Differenz, kein Accidens sey, wiewohl es von allem diesem der Grund und die Ursache ist. Gott hat überhaupt keine Qualität; denn hätte er diese, so würde er durch dieselbe als etwas von ihm verschiedenes noch vollkomner werden, als er ist; er ist aber schon das Vollkommenste, und entbehrt daher auch keiner Qualität. Gott ist weder böse, noch gut. Ihn böse zu nennen, hieße ihn lästern. Ihn gut zu nennen, hieße ihn erniedrigen, denn das Gute ist eine Qualität; es würde also etwas von der Gottheit Verschiedenes seyn, und als solches zu ihm hinzugedacht, ihn vollkomner machen, was Gott das vollkommenste Wesen, nie vollkomner werden kann. In Gott ist auch keine Differenz. Diese setzt den Gattungsbegriff voraus, und kann daher nicht Princip seyn. Gott aber ist Princip alles Vorhandenen. Gott ist endlich weder Theil eines andern Wesens, noch selbst ein aus Theilen zusammengesetztes Ganze. Er ist, was er ist; einerley mit keinem Wesen, und auch von keinem Wesen verschieden, weil er gar keine Qualität oder Merkmale hat, wodurch er von andern unterschieden werden könte. In dieser Theologie ist die Vereinigung Platonischer und Aristotelischer Begriffe unverkennbar. Die Vorstellung der Gott-

Gottheit als eines Weltverſtandes iſt platoniſch; der Unterſchied des thätigen und nicht immer thätigen Verſtandes iſt Ariſtoteliſch; auf dieſen Unterſchied gründet ſich der Begriff Gottes als eines immer thätigen Weltverſtandes, und die ganze Vorſtellung des Alcinous von der Art der Einwirkung des Weltverſtandes auf die endlichen Intelligenzen. Das Transſcendente der Theologie des Alcinous hat alſo ſchon etwas von dem Gepräge des Alexandrinismus. Dies verräth ſich noch deutlicher in der Entwickelung der göttlichen Eigenſchaften, wie ſie Alcinous vorgenommen hat. So leitet er die Einfachheit Gottes daraus ab, daß er das Princip alles Vorhandenen iſt; er muß folglich abſolut einfach ſeyn; ein zuſammengeſetztes Ganze kann er nicht ſeyn, weil der Theil realiter nothwendig vor dem Ganzen hergehn muß; ein Theil kann er aber auch nicht ſeyn, weil das Ganze mehr iſt, als die Theile; es iſt alſo nichts übrig, als die abſolute intelligible Einfachheit zur Eigenſchaft Gottes anzunehmen. Eben dieſes auf logiſchen Begriffen beruhende Raiſonnement findet ſich auch bey den Kabbaliſten, und den ſpätern Alexandriniſchen Philoſophen. Die Unveränderlichkeit Gottes bewies Alcinous durch ein ähnliches Dilemma. Gott kann nicht verändert werden; entweder müßte er ſelbſt ſich verän-

ändern; oder es müßte ein Wesen ausser ihm vorhanden seyn, wodurch er verändert würde; daß Gott sich selbst verändere, ist ungereimt, weil er sich in diesem Falle verbessern und verschlimmern könnte; daß ein anderes Wesen ihn verändere, ist nicht minder ungereimt; denn das verändernde Wesen würde alsdenn mächtiger, als Gott, seyn, d. i. den Begriff der Gottheit wieder aufheben. Aus der Einfachheit und Unveränderlichkeit der Gottheit folgert **Alcinous** weiter ihre **Unkörperlichkeit.** Ein Körper ist theilbar und veränderlich; der Begriff des Körpers steht demnach mit den obigen Prädicaten Gottes in Widerspruch. Ein Körper besteht aus Form und Materie; das verträgt sich nicht mit der Einfachheit Gottes, und dem Begriffe desselben als eines Urprincips. Jeder Körper hat elementarischen Stoff, aus Feuer, Luft, Wasser oder Erde; aber ein Element kann nicht Princip aller Dinge seyn. Ein Körper entsteht und vergeht; setzt das Daseyn der Materie voraus; dies alles läßt sich nicht auf die Gottheit beziehen.

S. *Alcinoi* introd. in Platonis dogmata; vor Fischers Ausgabe der vier Platonischen Dialoge Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phædo. Die Verwirrung des Alcinous und der spätern Alexandriner in der rationalen Theologie ist aus der Natur des specu-

lati-

lativen Erkentnißvermögens sehr leicht zu begreifen. Gott ist ein übersinnlicher und für die theoretische Erkentniß völlig überschwenglicher Gegenstand. Die Alexandriner, die den Unterschied zwischen Denken und Erkennen eben so wenig einsahen, als überhaupt die Grenze des Vernunftvermögens untersucht hatten, mußten also unvermeidlich bey der Lehre von Gott in die Verlegenheit der Speculation gerathen, in welcher wir sie hier erblicken. Auf der einen Seite sahen sie sich genöthigt die Gottheit als Substanz vorzustellen, und ihrem Begriffe derselben eine Anschauung unterzulegen, weil sonst ihr Begriff durchaus leer und nichtig war. Bey dieser Voraussetzung der Gottheit als einer Substanz, die erkennbar, d. i. wahrnehmbar sey, weil Erkennen ohne Wahrnehmung unmöglich ist, mußten sie ihr auch alle Prädicate und Qualitäten einer Substanz einräumen. Auf der andern Seite sahen sie sich wiederum genöthigt, den Verstandesgesetzen gemäß, Gott als den Urgrund und Urquell aller Dinge zu denken, und den Begriff desselben so abstract zu machen, wie möglich; also Gott als absolut einfach, unveränderlich, unkörperlich, u. w. vorzustellen. Bey dieser Voraussetzung aber mußten sie ihm wiederum jene Prädicate und Qualitäten absprechen. So hatten sie unter dem Dilemma zu wählen, entweder Gott mit Prädicaten zu denken, die nach dem reinen Vernunftbegriffe mit der Natur desselben unverträglich sind, und

wobey sich ihre rationale Theologie selbst zerstörte; oder Gott in einem Begriffe zu denken, der durchaus sinnlos und nichtig war, und wobey ihre rationale Theologie ein blosses logisches und leeres Hirngespinst wurde. Inzwischen hat sich die philosophirende Vernunft in diesem Dilemma bis auf unsre Zeiten, wo erst die Kantische Kritik der reinen Vernunft aus der Natur der Vernunft selbst die Unmöglichkeit einer speculativen Erkentniß Gottes dargethan hat, herumgedreht, und man hat nicht Ursache, den Alexandrinern jene Verirrung zum Vorwurfe zu machen.

§. 538.

Auch andere Grundbegriffe und Lehren der Platonischen Philosophie ließ Alcinous nicht unverändert. Plato nahm die Materie nicht schlechthin formlos an: zum mindesten ist er sich in seinen dahin gehörigen Behauptungen nicht immer gleich. Er ließ die Materie im Timäus ursprünglich aus — wie wohl unsichtbaren — Triangeln bestehn, aus denen hernach die Elemente gebildet würden. Alcinous hingegen stellt, wie Aristoteles, die Materie als schlechthin formlos dar; er läßt hernach die materiellen Flächenfiguren durch die Gottheit bilden, und aus ihnen die Elemente zusammensetzen. Die Art fer-

ferner, wie Alcinous die Formung der Materie durch den göttlichen Weltverſtand beweiſt, iſt nicht echt platoniſch. Gott iſt entweder ein verſtändiges Weſen, oder der Verſtand ſelbſt. In beyden Fällen können die Objecte ſeiner Thätigkeit keine andere ſeyn, als wie die Ideen, und da dieſe Erzeugniße des vollkommenſten Verſtandes ſind, ſo ſind ſie auch die Muſter aller individuellen Ideen und aller denkbaren Dinge überhaupt. Die Materie hat urſprünglich keine Form. Sie muß dieſe von einem andern und höhern Weſen empfangen, und das Weſen iſt der göttliche Verſtand, der ſie nach ſeinen Ideen umbildet. Das Werk der Weltſchöpfung iſt kein Product des Zufalls; es muß alſo nicht bloß durch ein anderes Weſen, ſondern auch nach einem andern Weſen, dem Inbegriffe der Ideen, zu Stande gebracht ſeyn. Auch den Begriff der Ideen insbeſondre in ihrer Verbindung mit einem materiellen Stoffe erläuterte und erwies Alcinous nicht ganz ſo, wie Plato gethan hatte. Er nahm zuvörderſt das Platoniſche Ideenprincip, und das Ariſtoteliſche Princip der Form ganz identiſch, ungeachtet zwiſchen beyden eine ſehr weſentliche Verſchiedenheit iſt, worauf ihn ſchon der lebhafte Widerſpruch des Ariſtoteles gegen die Platoniſche Ideenlehre hätte aufmerkſam machen können. Darin urtheilte

te er inzwischen ganz richtig, daß er beyde Principe als Principe der Qualität der Körperwelt annahm. Daß aber diese Qualität der Körperwelt ein idealisches (bloß intelligibles), und kein materiales, Princip habe, bewies er auf folgende Art. Der Körper ist ein Subject; das ist die Qualität nicht; die letztere kann also kein Körper seyn. Die Qualität ist immer in einem Subjecte; das ist der Körper nicht; also ist auch jene kein Körper. Kein Körper, als solcher, ist dem andern entgegengesetzt (denn beyde sind Körper); eine Qualität ist der andern entgegengesetzt (wie Position und Negation); also ist der Körper keine Qualität, und umgekehrt. Mehr Körper können nicht in demselben Raume seyn, und einander durchdringen; wohl aber können dies mehr Qualitäten; es folgt derselbe Schluß. Der Körper ist von Natur leidend und veränderlich; die wirkende Kraft hingegen ist unkörperlich; als bloß wirkendes Wesen macht sie den Gegensatz von dem bloß leidenden (dem Körper) aus; jene ist Qualität, und nicht Körper. Die Qualität überhaupt ist demnach nichts weiter als eine Abstraction, eine Idee, die aber vom Körper abgesondert nichts Reales ist.

Alcinoi introd. cap. 10. 11. sq.

§. 539.

§. 539.

Was vorzüglich den Uebergang der spätern Platoniker zum Alexandrinismus beweist, ist auch die Dämonologie des Alcinous, die bey ihm schon viel erweiterter erscheint, als beym Plato selbst. Dieser leztere vertheilte zwar Seelen oder Dämonen in die Gestirne, welche die Bewegungen derselben bewirkten und regierten, und als über die Menschen erhabne Wesen von denselben Verehrung erheischten. Er bevölkerte auch die Luft mit Dämonen, welche die sublunarischen Angelegenheiten verwalteten; und als Schuzgenien die Menschen begleiteten, und über ihre Schiksale wachten. Weiter aber spann er die Dämonologie nicht in's Einzelne aus. Sichtbare Dämonen nahm er gar nicht an; auch versezte er keine in die übrigen irdischen Elemente, so daß sie gleichsam die Stelle der Naturkräfte vertreten hätten; noch weniger glaubte er an eine Möglichkeit, mit den Dämonen in der Natur in engere Verbindung zukommen, durch magische Beschwörungsformeln auf sie wirken, und Wunder durch sie in der Erscheinungswelt hervorbringen zu können. Ausser den Dämonen der Gestirne und der Luft war dem Plato bloß die Materie überhaupt theils durch das ihr einwohnende ursprüngliche Princip wilder Be-

wegung, theils durch die ihr von der Gottheit mitgetheilte Weltseele (das Princip der Form) belebt und beseelt, und insofern enthielt die Materie ein Dämonisches Princip. Dieses zeigt sich am deutlichsten und bestimtesten in den thierischen und menschlichen Seelen, und zwar in zunehmenden Graden der Vollkommenheit bis zum Menschen, je nachdem die Thiere edler, und dem Menschen näher oder entfernter verwandt sind. Alcinous hingegen näherte sich schon mehr der Dämonologie des Orients, wie wohl er doch die mit dieser verbundenen Mythengattungen entweder nicht kannte, oder nicht als Gegenstände seines philosophischen Glaubens annahm. Er unterschied sichtbare und unsichtbare Dämonen; stattete alle Elemente, den Aether, die Luft, das Feuer, die Erde, das Wasser damit aus; sie galten ihm für die Naturkräfte; uud da er unter den Dämonen eine allgemeine Verbindung statuirte, so war hiermit der Weg zur Magie völlig gebahnt.

§. 540.

Noch mehr als durch die damals lebenden heidnischen Philosophen wurde der Alexandrinismus in dem Sinne, wo er mit dem Neu-Platonismus identisch ist, herbeygeführt von den

den ersten berühmtern Lehrern der christlichen Kirche. Da mehrere derselben aus der Schule der griechischen Philosophen hervorgegangen waren, und erst in reifern Jahren sich zum Christenthume bekannten; so war es natürlich, daß sie soviel wie möglich die neuen Begriffe, die sie aus dem Christenthume schöpften, ihren alten zu assimiliren strebten. Es entstand auch, sobald das Christenthum sich weiter ausbreitete, ein Streit mit den heydnischen Philosophenparteyen, und um diese für sich zu gewinnen, oder ihre Einwürfe und Angriffe abzulehnen, schien wiederum kein besseres Mittel zu seyn, als die Platonischen und Aristotelischen Philosopheme, die damals die herschenden waren, mit dem christlichen Lehrbegriffe zu vereinigen. Hierin vorzüglich hatte denn auch die Behauptung sowohl der jüdischorientalischen Philosophen, als der ersten Kirchenväter ihren Grund, daß die gerühmte Weißheit der Griechen von den Ausländern, und namentlich aus der den Hebräern durch Mosis kund gewordenen göttlichen Offenbarung herstamme. Merkwürdig sind in diesem Betrachte unter den Kirchenvätern in den beyden nächsten Jahrhunderten nach C. Geburt am meisten Tatianus, und Justinus der Märtyrer. Jener bemühte sich in einem besondern Werke die Heyden zur Annahme der christlichen

Religion zu bewegen, eben dadurch, daß er ihnen die Hebräische Religion die durch das Christenthum nur vervollkomnert und ihrem wahren Ziele näher gerückt sey, als die Quelle aller göttlichen Religion erwies und empfahl, und die griechische Volksreligion, so wie die Religionen der übrigen heydnischen Völker als, Abgötterey schilderte, die religiöse Vorstellungsart der griechischen Weltweisen aber für aus jener Quelle abgeleitet, und zum Theile entstellt und verfälscht ausgab. Tatian schränkte indessen seinen Beweis des Zusammenhanges der griechischen Philosophie mit den heiligen Urkunden der Hebräer nur auf die Religion ein. Justin der Märtyrer aber gieng noch ungleich weiter. Er behauptete schlechthin, daß alle echte und gültige Philosophie der Griechen den biblischen Büchern ihren Ursprung verdanke. Justin wurde im Jahre 89. p. C. n. gebohren. Er studirte in der Jugend Philosophie bey Lehrern aus verschiedenen griechischen Schulen. Er hörte zuerst einen Stoiker, der ihn in den Lehren über Gott und das Verhältniß desselben zur Welt unbefriedigt ließ. Ein Peripatetiker, den er zunächst zu seinem Führer wählte, wurde ihm in Ansehung seiner Einsicht verdächtig, weil er gleich in den ersten Tagen des Unterrichts die Bezahlung begehrte. Sein dritter Lehrer war ein Pythagoreer, den Justin aber

aber auch wieder verließ, weil jener propädeutische Kentniße der Mathematik, Astronomie und Musik voraussetzte, die dieser gleichwohl nicht besaß, und deren er auch für seine philosophischen Zwecke überhoben seyn zu können glaubte. Endlich fesselte den Justin ein Platoniker. Die Ideenlehre war für seine Vernunft und seine Phantasie gleich anziehend. Mit Hülfe dieser wähnte er zum Anschauen der Gottheit gelangen zu können. Um seinen Betrachtungen ungestörter nachhangen zu können, entwich er aus der Gesellschaft, und begab sich an einen einsamen Ort am Gestade des Meers. Hier traf er zufällig einen Greis an, dessen äußeres Ansehn ihm Ehrfurcht einflößte; er ließ sich mit diesem in eine Unterredung ein, welche die Platonische Philosophie und ihr Verhältniß zu den Lehren des Christthums betraf. Die Vergleichung, welche der Greis zwischen beyden anstellte, fiel so sehr zum Vortheile des letztern aus, daß Justin sich auch zum Bekentniße der christlichen Religion, als der vollkommensten Philosophie, entschloß. Der Greis zeigte dem Justin, daß Moses ungleich weiser und aufgeklärter gewesen sey, als Plato; daß diesem vieles verborgen geblieben wäre, was jener durch die besondere Gnade der Gottheit in hellesten Lichte erkannte; daß dem Moses die reine Wahrheit von Gott geoffenbart sey,

 von

von welcher Plato oft nur eine Säge, oder einen täuschenden unrichtigen Schein vernommen habe. Justin hatte schon vor dieser Unterredung gegen die Christen wegen ihrer Lebensart, ihrer Anhänglichkeit an ihren Glauben, ihrer Standhaftigkeit in Erduldung Leiden, welche die Widersacher des Christenthums ihnen verursachten, eine tiefe Hochachtung gefaßt. Diese seine Gemüthsstimmung trug denn auch sehr viel bey, daß er sich für das Christenthum entschied. Er wurde einer der feurigsten Vertheidiger desselben. Sein Eifer grenzte zuweilen sehr nahe an Fanatismus.

S. Tatian. adv. Graec. p. 140. ed. Colon. 1686.

§. 541.

Da unter den griechischen Systemen der Philosophie das Platonische dasjenige war, welches Justin allen übrigen vorzog, so war es auch nur dieses, auf welches er den christlichen Lehrbegriff zu pfropfen suchte. Um aber der Vernunftspeculation, auch bey der Voraussetzung, daß das Platonische System im Wesentlichen Wahrheit enthalte, keine Autorität in ihrem Verhältniße zur Offenbarung übrig zu lassen, erklärte er geradezu den Pla-

Plato für einen Schüler der Hebräer, der seine vornehmsten Lehren, wo nicht unmittelbar aus den biblischen Büchern selbst, doch mittelbar durch den Unterricht von Weisen, welche diesen ihre Belehrung verdankten, geschöpft habe. In eben diesem Gesichtspuncte empfahl er auch das Studium der profanen Philosophie nur sehr bedingterweise, als ein Mittel, die Denkkraft zu schärfen, und den Verstand aufzuhellen, die Schwäche der bloß sich selbst überlassenen Vernunft kennen zu lernen, und durch eine Vergleichung der Resultate der profanen Philosophie mit dem Christenthume eine desto innigere Ueberzeugung von der Wahrheit des letztern zu gewinnen. Nicht anders dachten und lehrten auch andere Kirchenväter der Zeit, besonders Clemens von Alexandria. Es läßt sich hieraus leicht einsehen, warum sich alle Kentniß der griechischen Philosophie, die sich die damaligen christlichen Lehrer erwarben, auf eine bloß historische einschränkte. An Berichtigung und Erweiterung der Philosophie als einer für sich bestehenden Wissenschaft, war ihnen nicht gelegen, sondern vielmehr an der Vertheidigung und Befestigung des christlichen Lehrbegriffs, und dazu schien eine historische Kentniß der griechischen Philosopheme, hauptsächlich sofern sie die Theologie betrafen, völlig hinreichend zu seyn. Ohnehin hegten sie

sie einmal ein Vorurtheil für die Offenbarung des alten Testaments, und die Lehren der Evangelien und der Apostel. Diese waren göttlicher Abkunft, eben daher unwidersprechlich wahr; und die griechische Philosophie mußte schlechthin von ihnen verworfen werden, wenn sie jenen widersprach, wo sie aber mit jenen harmonirte, hielten sie dieselbe doch nur für ein Mittel der Erläuterung und Bestätigung jener. In der griechischen Philosophie überhaupt genommen war noch immer eine Skepsis übrig geblieben; alle die verschiedenen Systeme lagen mit einander in Streite, und jedes hatte seine Anhänger; dabey erhielt sich die Vernunft in einer Freyheit des Philosophirens, die der Wissenschaft nie nachtheilig werden konte, ob sie gleich so vieler anderweitiger ihr Gedeihen hindernder oder sie verderbender Umstände wegen nicht nur keine Fortschritte machte, sondern immer mehr in Verfall gerieth. Allein sobald der Glauben an eine vorhandne göttliche Offenbarung herschend wurde, galten alle in dieser enthaltene Lehrsätze über Gegenstände der Philosophie und Religion für göttliche Aussprüche, gegen welche der heiligen Quelle wegen, aus welcher sie floßen, jede Skepsis als ein Frevel betrachtet werden mußte. So bildete sich ein theoretisches Lehrsystem über die Natur der Gottheit, die Schöpfung der Welt, die Bestim-

stimmung des Menschen, die Zukunft nach dem Tode, das Reich der Engel und Geister, hauptsächlich aber über die Religion, das apodiktische Autorität bey den gläubigen Christen hatte, nicht etwa, weil ihm die Vernunft diese hätte zugestehen müssen; denn die Vernunft mochte doch immerhin in diesem und jenem Kopfe, ihre geheimen Zweifel beybehalten; sondern weil der Glaube an die Göttlichkeit jenes Lehrsystems selbst das Zweifeln verbot. Es konte nicht fehlen, daß mit dieser Denkart über christliche Religion und Philosophie sich sehr bald eine Intoleranz gegen Anders denkende verknüpfte. Wie durfte sich Jemand anmaaßen, irgend einen Glaubensartikel des Christenthums zu bezweifeln, oder zu bestreiten, ohne sich dadurch einer Gotteslästerung im Urtheile der christlichen Philosophen schuldig zu machen, und dadurch den fanatischsten Eifer, womit man ihm entgegen wirkte, zu rechtfertigen? Durch diesen zeichnete sich auch Justin aus, nachdem er einmal die Partey des Christenthums mit leidenschaftlicher Wärme ergriffen hatte. Er sah lediglich den Platonismus als diejenige Philosophie an, mit welcher sich das Christenthum vertragen könne, doch nur unter der Bedingung, daß jener auf dieses, zurückgeführt, um nach diesem modificirt wurde. Hingegen stritt er mit Heftigkeit gegen die übrigen philosophischen Parteyen der Griechen,

und

und fast mit Erbitterung gegen die Cyniker. Freylich waren diese so ausgeartet, daß es nicht zu verwundern ist, wenn sie einen Charakter von strenger Moralität empörten; aber Justin hätte doch vielleicht besser für die gute Sache, zum mindesten für seine eigene Erhaltung gesorgt, wenn sein Benehmen ruhiger und mäßiger gewesen wäre. Er griff unter andern einen der angesehensten cynischen Philosophen, den Crescens, an, stellte ihn, der im Aeussern die Rolle eines strengen Sittenlehrers spielte, und seinen Anhang, als niederträchtige und verächtliche Schmeichler und geheime Wohllüstlinge dar, und zog sich dadurch eine große Menge Feinde zu, die zum Theile in solchen Verbindungen standen, vermöge deren sie ihm sehr schaden, und seine Wirksamkeit hemmen konten. Justin wurde vom Crescens beym Kayser Antonin verklagt, vermuthlich auch in anderer Hinsicht bey diesem als ein dem Staate gefährlicher Schwärmer geschildert, und deswegen zum Tode verurtheilt.

Justin. Martyr. Cohortat. ad Græcos p. 24. 32. ed. Colon. 1686. — *Clem. Alex.* Stromat. p. 274 sq. *Ejusd.* Admonit. ad gentes p. 46. sq.

§. 542.

Justin hatte zuvörderst in Ansehung der Natur eine eigenthümliche Vorstellungsart. Er be-

behauptete die Einfachheit der Gottheit im strengsten Sinne dieses Prädicats. Diese war allerdings schon von ältern christlichen sowohl als heidnischen Philosophen angenommen worden; aber man hatte den Begriff des Einfachen in seiner Anwendung auf die Gottheit noch nicht genau untersucht, und fand sich daher in mehrere Schwierigkeiten verwickelt, als man diese Untersuchung sorgfältiger anzustellen anfieng. Es kam darauf an, ob die Gottheit als einfach gedacht werden, und dennoch mehr Qualitäten haben sollte, oder ob man ihr die Wahrheit Qualitäten der absprechen müßte, um den Begriff der Einfachheit Gottes zu behaupten. Das erstere durfte man nicht zugeben, wenn man nicht den Begriff der Einfachheit Gottes wieder aufheben wollte, da eine Mehrheit der Qualitäten einer Substanz oder eines Subjects überhaupt, wie doch die Gottheit vorgestellt werden mußte, von dem Begriffe einer Mehrheit der Theile, und folglich von dem Begriffe der Zusammensetzung nicht wohl getrennt werden zu können schien. Ohne Zweifel wurde damals eine Theilung von Merkmalen eines Begriffs nicht von der Theilung eines körperlichen Objects scharf genug unterschieden. Man verfiel also auf das entgegengesetzte Extrem, der Gottheit alle Mehrheit von Qualitäten abzusprechen; man verglich sie mit der Pythagorischen Monas, die der Grund

und

und die Ursache des Weltalls nach dem Pythagorischen Zahlensysteme ist, ohne doch eine Mannichfaltigkeit von Zahlen, oder eine Mehrheit, selbst auszudrücken. Justin glaubte, zwischen beyden Extremen ein Mittleres aufzufinden, und dadurch den mit beyden verbundenen Schwierigkeiten auszuweichen. Die gänzliche qualitätenlose Einfachheit der Gottheit, durch welche sie in die abstracte Pythagorische Einheit verwandelt wurde, die strenge genommen ein bloß leerer Begriff war, wurde vom Justin verworfen. Was objectiv der Zahl nach eines und dasselbe sey behauptete er, könne dennoch seinen Merkmalen nach im Begriffe unterschieden werden. So sey eine gerade Linie objectiv Eins und dasselbe; dennoch ließe sich im Begriffe zweyerley unterscheiden, die Linie, als das Subject, und das Prädicat gerade, als die Qualität. Wolle man aber auch hierauf nicht rechnen, so sey das Seyn schlechthin, und das in einem andern Seyn, verschieden. Nun könne und müsse man doch annehmen, daß Gott dem Wesen nach ist, und daß in ihm der Willen ist; folglich sind Wesen und Willen der Gottheit verschieden. Man könne ferner wohl sagen, der Willen Gottes sey aus seinem Wesen; aber nicht umgekehrt, das Wesen Gottes sey aus seinem Willen. Es müsse demnach noth-

nothwendig eine Verschiedenheit in der Natur Gottes, wiewohl nur im Begriffe, zugestanden werden. So bewies Justin die Nothwendigkeit von Qualitäten Gottes auch bey vorausgesetzter Einfachheit desselben. Er drückte sich sogar zuweilen hierüber so aus, daß er verschiedene Realitäten in der Gottheit einzuräumen scheint. Den vorher erwähnten Schwierigkeiten in der Lehre von der Natur Gottes half er dadurch durchaus nicht ab. Daher auch die Skepsis über diesen Punct nicht unterdrükt wurde, und immer auf's neue wieder erwachte.

Iustin Martyr. Quaest. et Respons. ad Graec. Quaest. 3. p. 54.

§. 543.

Auch über die geistige Natur philosophirte Justin, und zwar, wenn auch nicht auf eine befriedigende, doch auf eine nicht uninteressante Art. Für das Daseyn unkörperlicher Substanzen bediente er sich folgender Gründe. Der Körper hat keine Vernunft; es existiren gleich wohl vernünftige Wesen in der Welt; also müssen diese unkörperlicher Natur seyn. Ohne Seele kann ferner der Körper nicht leben und empfinden; er bedarf also hierzu

der Seele nothwendig; hingegen kann die Seele ohne den Körper existiren und wirken, und ist also dadurch wesentlich vom Körper verschieden. Daß die Seele, in ihrer Absonderung vom Körper gedacht, eine reelle für sich bestehende Substanz sey, erhellt nach dem Justin aus Folgendem: Die Seele kann, wenn sie ihre Aufmerksamkeit abzieht, die Eindrücke des Körpers nicht empfinden; sie kann sich ganz auf sich selbst zurückziehn, und sich in ihrem körperlichen Daseyn, oder die Existenz ihres Körpers, ganz vergessen, und sich ihrer lediglich in ihrem intelligibeln geistigen Daseyn bewußt werden. Sie verhindert also durch eine Gegenwirkung ihrer Kraft auf den Körper, daß die Thätigkeit desselben gar nicht sie afficirt. Sie muß also von dem Körper unabhängig wirksam seyn können, und also auch eine, nur im Körper befindliche, also doch selbstständige Substanz seyn. Ferner: Nur durch die Gegenwart der Seele lebt der Körper; er stirbt und wird in die leblose Materie verwandelt, so wie sie den Körper verläßt; auch hieraus fließt; daß sie getrennt vom Körper für sich existiren könne, und Substanz sey. Alle diese Argumente konten, vom Justin vorgetragen, seinem philosophischen Scharfsinne Ehre bringen. Sie haben auch in der Lehre von der Natur der Seele lange ge-

gol-

golten; sind auch in den spätern Zeiten oft wiederholt worden; beweisen aber und für sich nicht, was sie beweisen sollen. Daß Vernunft nicht eine Eigenschaft der organisirten Materie des Körpers seyn könne, war eine unerwiesene Supposition. Wir kennen weder das Wesen der Materie, noch das Princip der belebten Organisation, und was durch dieses möglich ist, hinlänglich, um darüber mit Zuverlässigkeit urtheilen zu können. Der Körper bedarf allerdings der Seele, als eines Princips des Empfindens und des Lebens; aber Selbstständigkeit der Seele kann daraus nicht mit Sicherheit geschlossen werden; weil umgekehrt die Seele zum Empfinden, zur Erinnerung, zur Einbildung des Seelenprincips doch wiederum nicht ohne die Mitwirkung des Körpers gedacht werden kann. Die Entfernung und Abziehung der Seele von den Eindrücken des Körpers ist ein sehr unbestimmtes psychologisches Phänomen. Ein absolut intelligibles Bewußtseyn, ohne alles Bewußtseyn des Körpers oder körperlichen Zustandes läßt sich nicht darthun. Es scheint diese Zurückziehung der Seele sich nur auf Eindrücke des äußern Sinnes einzuschränken, und selbst diese kann die Seele doch nur bis auf einen gewißen Grad ignoriren. Bey einem irgend heftigen sinnlichen Eindrucke mag die Seele im-

 mer-

merhin nicht empfinden wollen. Sie kann vielleicht durch eigenwillige Ablenkung ihrer Aufmerksamkeit den Eindruck schwächen, und ihn weniger lebhaft empfinden; aber ihn ganz zu verleugnen, oder den Eindruck gar nicht gewahr zu werden vermag sie nicht. Des innern Sinnes kann die Seele aber auch zu dem abgezogensten intelligibeln Bewußtseyn nicht entbehren, und insoweit ist eine gänzliche Entfernung der Seele vom Körper schlechterdings unmöglich. Endlich belebt freylich die Seele den Körper, oder es ist im Körper, während er lebt, ein Princip des Lebens und Empfindens. Gleich wohl ist durch keine Erfahrung auszumachen, ob beym Tode sich irgend etwas Substantielles trenne, das für das Seelenprincip gehalten werden könte.

§. 544.

In der Epoche des Justin war auch die Ewigkeit oder Nichtewigkeit der Welt ein Gegenstand philosophischer Speculation geworden. Man konte dies Problem nicht umgehen, sobald man es auf eine Theorie der Weltschöpfung anlegte. Die Platonische und Aristotelische Philosophie hatte neben der ewigen Gottheit auch die Ewigkeit der Materie statuirt, und jene bloß zum Weltbaumeister der Form nach

nach erhoben. Sie gewann dadurch den Vortheil, daß ſie ſich nicht nach einer Theodicäe, und nach einer Erklärung der Möglichkeit einer Schöpfung aus Nichts, umzuſehen brauchte. Aber in der orientaliſchen Philoſophie und im Chriſtenthume wurde die Gottheit als der Grund und die Urſache alles Vorhandenen angenommen, und das leztere behauptete nicht nur geradezu eine Hervorbringung der Materie ſowohl als der Form aus Nichts, ſondern enthielt auch in den Moſaiſchen Urkunden eine beſtimte Erzählung von der Art, wie das Schöpfungswerk durch die Gottheit vollbracht ſey. Hier nun ſahen ſich die chriſtlichen Philoſophen genöthigt, einen möglichen und nothwendigen Anfang der Welt gegen die griechiſchen Philoſophen, hauptſächlich gegen die Platoniker und Peripatetiker, die eine Ewigkeit der Welt lehrten, darzuthun. Darin alſo entſchied auch Juſtin gegen den Platonismus. Die Welt, ſchloß er, muß nothwendig entſtanden ſeyn; denn ſie exiſtirt in einem dermaligen Momente, vor welchem eine Zeit, während der ſie ſchon exiſtirt hat, vergangen iſt. Es läßt ſich aber jede vergangene Zeit bis auf das dermalige Zeitmoment zählen, da jene durch dieſes immer begrenzt wird. Keine Zahl iſt unendlich, weil jede Zahl, als ſolche, beſtimt werden kann; alſo iſt die vergangene Zeit, die eine beſtimte Zahl immer ausdrücken muß, auch nicht un-

endlich; die Welt muß demnach einen Anfang haben. Justin bemühte sich, eben dieses Argument für einen Anfang der Welt noch deutlicher vorzustellen. Ein Jahr ist ein bestimtes und dem Anfange und Ende nach begrenztes Zeitmaaß; nun läßt sich die Dauer der Existenz der Welt nach Jahren bestimmen, und sie kann nicht anders bestimt werden, man mag auch das Zeitmaaß des Jahres noch so sehr verlängern; also existirt die Welt nur eine bestimte Reihe von Jahren, oder sie hat einen Anfang. Diese Gründe, deren sich Justin zum Beweise des Anfanges der Welt bediente, waren nach der damaligen Art dogmatisch zu philosophiren bündiger, als diejenigen, womit er die Einwürfe der Gegenpartey zu widerlegen glaubte. Beyde Parteyen geriethen hier nehmlich in die kosmologische Vernunftantinomie; jede konte ihren Satz, der der Thesis der andern contradictorisch entgegenstand, beweisen; hingegen konte keine die andere widerlegen; und der Streit, mochte er von beyden Seiten auch mit noch so großem Scharfsinne geführt werden, mußte nach der Natur der an die Sinnlichkeit gebundenen Vernunft, so ferne durch sie etwas erkannt werden soll, immer unentschieden bleiben. Diejenigen, welche die Weltewigkeit behaupteten, stützten sich darauf, daß bey vorausgesetzter Schöpfung der Welt durch die Gottheit zu dieser etwas hinzukomme,

wo-

wodurch sie also vollkommer werde; dieses vertrage sich nicht mit der Unveränderlichkeit Gottes, die doch ein von ihm unzertrennliches Prädicat sey. Justin erwiederte hierauf: es komme durch die Weltschöpfung nur ein Verhältniß Gottes zu erschaffenen Wesen hinzu; aber nichts zu ihm selbst, wodurch seine Vollkommenheit erhöht werde. Damit war indessen das Argument der Platoniker und Peripatetiker im geringsten nicht widerlegt. Ein Verhältniß zu erschaffenen Wesen kam doch in jedem Falle zu der Gottheit durch die Weltschöpfung hinzu, wie Justin selbst zugiebt. Dieser Zusatz war vor der Weltschöpfung bey der Gottheit nicht; er druckte demnach immer eine Veränderung, wo nicht im Wesen, doch im Verhältniße der Gottheit aus. Eben der Zusatz war ferner entweder eine Vollkommenheit oder eine Unvollkommenheit. Eine Unvollkommenheit konte er nicht seyn; denn wie konte Gott sich in ein Verhältniß setzen, das eine Unvollkommenheit mit seiner Natur verknüpfte? Ließ man ihn aber für eine Vollkommenheit gelten, wie man gezwungen war, zu thun, so wurde die Vollkommenheit Gottes durch eine neu hinzukommende, die vorher nicht war, vergrößert. So konten die heydnischen Philosophen ihre Thesis allemal gegen den Justin schützen. Ein anderes Argument, das jene für die Weltewigkeit brauchten, war dieses:

Ein Wesen, das nicht auf einmal ist, was es seyn kann, sondern das ein Vermögen hat, anders zu seyn und zu werden, als es ist, ist unvollkomner, als ein Wesen, bey dem das Gegentheil statt findet. Nimt man nun die Weltschöpfung in der Zeit durch die Gottheit an, so ist diese ein Wesen, dem ein Vermögen zukomt, noch anders zu werden, und das folglich nicht auf einmal ist, was es seyn und werden kann. Gleichwohl läßt sich so etwas nicht von der Gottheit behaupten. Die Welt muß also ewig seyn. Diesem Argumente setzte Justin entgegen, daß sich dieses Raisonnement nicht auf ein Wesen, wie die Gottheit, die nach dem absolut freyesten Willen wirke, anwenden lasse. Gott habe die vollkommenste Kraft verbunden mit der absolutesten Freyheit zu wirken, oder nicht zu wirken. Diese Kraft werde eben wegen der damit verbundene Freyheit nicht vermehrt, wenn Gott wirklich wirke (d. i. die Welt erschaffe), noch vermindert, wenn er nicht wirklich wirke (d. i. die Welt nicht erschaffe. Man könne also um der Weltschöpfung willen der Gottheit keine geringere Kraft beymessen. Auch diese, wiewohl in ihrer Art sehr scharfsinnige, Beantwortung des Arguments der Platoniker und Peripatetiker für die Weltewigkeit, war nichts weniger als bündig. Entweder ist die Gottheit von Ewigkeit alles, was sie ist und seyn

kann;

kann; dann bedürfte es der besondern freyen Kraftäusserung nicht, wodurch die Welt in das Daseyn gerufen wurde; oder die Gottheit ist nicht von Ewigkeit Alles, was sie ist, und seyn kann; dann läßt sich freylich die Möglichkeit der Weltschöpfung aus ihrem Vermögen erklären; aber an der Gottheit haftet alsdem eine Unvollkommenheit in Vergleichung mit einem Wesen, das auf einmal wäre was es seyn könte. In der Lehre von der Weltschöpfung oder der Weltewigkeit behaupteten also die heydnischen Philosophen, wie die christlichen, jede Partey ihre Thesis; die eine widerstritt der andern; keine konte die andere entscheidend besiegen. Inzwischen war der Streit, je scharfsinniger er geführt wurde, desto nützlicher für die metaphysische Untersuchung überhaupt. Die Antinomie der Vernunft wurde dadurch immer mehr hervorgehoben, und die Unmöglichkeit auf dem dogmatischen Wege hierüber etwas auszumachen, desto auffallender.

Iustin. Mart. Aristot. dogmat. evers. p. 41. *Ejusd.* quaest. et respons. ad Graecos p. 60. *Ejusd.* quaest. et respons. ad Orthod. p. 133. sq. Die Weltschöpfung oder Weltewigkeit ist ein transscendenter Gegenstand für die speculative Vernunft. Auf eine Erkentniß desselben muß also schlechthin Verzicht gethan werden. Wird die Welt

 als

als Erscheinung betrachtet, wo sie nothwendig unter der Zeitbedingung steht, so läßt sich die Ewigkeit der Welt mit gleich starken Gründen vertheidigen, wie ein Anfang derselben, und beyden Behauptungen sind wiederum gleich starke Gründe entgegen. Dieses ist auch in den gegenseitigen Raisonnements des Justin und der Platoniker und Peripatetiker unverkennbar. Justin bewies den Anfang der Welt daraus, daß ihre Existenz in der Zeit durch den dermaligen Zeitpunct begrenzt sey; daß die Zeit, als begrenzt, sich nach Jahren, oder überhaupt nach einer Zahl bestimmen lasse, und keine Zahl unendlich sey. Aber aus der Natur der Zeitbedingung der Welt als Erscheinung läßt sich umgekehrt auch die Ewigkeit der Welt beweisen. Denn angenommen, daß die Welt in einem Momente der Zeit begann, so gieng eine leere Zeit, d. i. ein Nichts, vorher. Dieses Nichts ist unvorstellbar. Auch wurde nach der Vorstellungsart des Justin die Existenz der Gottheit ebenfalls an die Zeitbedingung geknüpft. Dadurch erhob sich aber eine Menge neuer Schwierigkeiten, die der Begriff der Gottheit im Verhältniße zur Weltschöpfung erzeugte und von denen einige in den Raisonnements des Justin und seiner Gegner berührt sind.

§. 545.

Für die Stifter der eigentlichen Alexandrinischen Philosophie hält man gewöhnlich den

den Ammonius Saccas und den Potamo, insoferne wohl nicht mit Unrecht, als beyde die Vereinigung der Platonischen und Aristotelischen Philosophie mit Begriffen und Lehren aus andern griechischen Systemen, und mit jüdischorientalischen Ideen, zum Hauptzwecke ihrer Speculation machten, und einen systematischen Eklekticismus zu Stande zu bringen suchten. Ausserdem haben sie vielleicht auch einen Anspruch auf jenen Namen, weil sie Lehrer einer beträchtlichen Zahl von Philosophen waren, die unter den spätern Alexandrinischen Philosophen sich am meisten auszeichneten und am berühmtesten wurden. Aber Stifter jener Art zu philosophiren überhaupt, oder erste Urheber derselben waren sie nicht. Diese war lange vor ihnen herschend geworden, und hatte ihren Grund in dem Hange aller damaligen philosophirenden Köpfe zum Synkretismus, der wiederum durch vielerley oben bereits erwähnte Ursachen veranlaßt und unterhalten wurde. Von Potamo weiß die Geschichte ausser wenigen allgemeinen Datis, nichts zu erzählen, und es ist eben daher zweifelhaft, ob er die Rolle unter den Philosophen seiner Zeit in der That gespielt habe, die ihm einige neuere Geschichtschreiber der Philosophie zutheilen: Von den Alten nennen ihn nur Diogenes von Laerte und Suidas als das Haupt einer beson-

sondern philosophischen Partey unter dem Namen der Eklektiker. Das Zeitalter des Potamo ist ungewiß. Wahrscheinlich aber blühte er im Anfange des zweyten Jahrhunderts nach Christi Geb. Auch von seinem Leben mangelt es gänzlich an Nachrichten, und Brucker muthmaaßte deswegen sogar, daß die von ihm gestiftete eklektische Schule sich nicht hervorgethan, und mit seinem Tode aufgehört habe; eine Vermuthung, die in ihrer Art sonderbar ist, weil Potamo weder der erste Eklektiker war, noch die eklektische Methode nach ihm aufgegeben wurde. Es hätte daher auch der mühsamen historischen Dispüte nicht bedurft, zu denen Potamo den neuern Geschichtforschern Stoff gegeben hat. Die Lehren, welche Diogenes Laertius vom Potamo anführt, enthalten nichts Originales und dem Potamo Eigenthümliches. Ungleich berühmter aber, als Potamo, ist Ammonius Saccas geworden. Er war von Geburt ein Alexandriner, und lebte gegen das Ende des zweyten und im Anfange des dritten Jahrhunderts. Seine Eltern waren Christen, und er wurde von diesen im Christenthume unterrichtet. Ob er hernach das Christenthum wieder verließ, und zur heydnischen Religion überging, ist, wie ich oben bemerkt habe, problematisch. Da die gelehrtesten und glaubwürdigsten Kir-

Kirchenväter nichts davon wissen, so ist auch zu vermuthen, daß die angebliche Apostasie des Ammonius eine Erdichtung sey. Ammonius führte anfangs eine sehr dürftige und niedrige Lebensart. Er war ein Sackträger. Aber der höhere Geist, der in ihm wohnte, trieb ihn zu philosophischen Studien; er beschäftigte sich mit der Pythagorischen, Platonischen und Aristotelischen Philosophie, und da der Platonismus für sein phantasiereiches Genie am anziehendsten war, auch seine mystische Denkart, seinen Hang zu einem ekstatischen vermeynten Anschauen Gottes, am meisten begünstigte, so war er auch demselben am geneigtesten, und bemühte sich, die übrigen philosophischen Systeme der Griechen, so weit es geschehen konte, mit ihm zu vereinigen. Er trat in der Folge als Lehrer in Alexandria auf, bekam einen zahlreichen Anhang von Zuhörern, und wurde von diesen mit dem ausschweifendsten Enthusiasmus verehrt. Die Ekstasen, in welche er sich zu versetzen wußte, oder durch eine zur Gewohnheit gewordene Ueberspannung der Phantasie oft und leicht gerieth, so wie sie seinen philosophischen Vorträgen ein schwärmerisches Feuer einhauchten, und seinen Ideen den Charakter einer ausserordentlichen Weisheit gaben, so machten sie auch auf seine Zuhörer einen so tiefen Eindruck, daß ihnen

Am-

Ammonius als ein göttlicher Lehrer, und seine Lehren als göttliche Eingebungen erschienen. Ammonius benutzte diese Stimmung, in welcher sich sein Publicum gegen ihn befand. Obgleich seine Philosophie nichts weiter als ein oft wunderliches Gemische griechischer, jüdischer und orientalischer Philosopheme war, so verleugnete er doch die Quellen, aus der er sie zunächst geschöpft hatte. Er gab seine Philosophie für eine Ueberlieferung aus dem entferntesten Alterthume aus, die die Weißheit des Orients enthalte, aus der auch die Lehren der griechischen Weltweisen ihren Ursprung hatten. Vom Pythagoras entlehnte er das Kunstmittel, seiner Weißheit Ansehn und Ehrfurcht zu verschaffen, daß er sie in den Schleyer des Geheimnißes verhüllte. Er vertraute gewiße Lehren nur wenigen auserwählten Jüngern an, und diese bildeten wieder eine Gesellschaft, welche die Geheimniße ihres Lehrers für sich bewahrte. Ammonius starb gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts nach Christi Geb. Schriften sind nicht von ihm vorhanden. Man kennt also auch itzt seine Lehren weiter nicht.

S. *Hieron. Georg. Gloeckner* Diss. de *Potamone* Alexandrino Lipſ. 1745. 4. *Bruckeri* hist. crit. philoſ. T. II, p. 193. ſq.

§. 546.

§. 546.

Daß weder Potamo, noch Ammonius, die Urheber der sogenannten eklektischen oder Neu Platonischen Philosophie waren, erhellt auch daraus, daß im Zeitalter dieser Männer noch mehr andere lebten, deren philosophischer Lehrbegrif nach derselben Methode gebildet war, und von denselben, oder ähnlichen Grundsätzen ausging, sowohl unter den christlichen, als unter den heydnischen Philosophen. Zu letztern gehört vorzüglich Claudius Galenus, der nicht bloß in der Geschichte der Arzneykunde Epoche machte, sondern auch als Philosoph sich hohen Ruhm erwarb, und noch gegenwärtig Aufmerksamkeit verdient. Er war gebohren zu Pergamus im Jahre 131 nach C. G. unter der Regierung des Kaysers Hadrian. Sein Vater, selbst ein gelehrter Mann, unterrichtete ihn in der Mathematik und andern propädeutischen Kentnißen, und wählte überdem die berühmtesten und einsichtsvollsten Lehrer zu seiner weitern wissenschaftlichen Erziehung. Als Jüngling studirte er vorzüglich das Stoische und das Platonische System. Nachher erkor er die Arzneykunde zu seinem Hauptfache, verband aber immer, wie es damals gewöhnlich war, mit dem Studium derselben auch das Studium der Philosophie, und that sich daher in der Folge in beyden Wissen-

schaf-

schaften auf eine gleich rühmliche Art hervor. Seine Schriften betreffen auch beyde; sie zeugen von einer sehr gründlichen durchdachten, nicht bloß historischen, Kentniß der ältern griechischen philosophischen Systeme; sind deswegen auch für die Geschichte der ältern Philosophie sehr schätzbare Urkunden; obgleich die Philosophie als Wissenschaft keinen so reichen Gewinn aus ihnen ziehen kann, wie die Arzneykunde, für welche sie nächst denen des Hippokrates zu den classischen aus dem Alterthume zu zählen sind, und von den angesehensten neuern Aerzten gezählt werden. Durch den Eifer, womit Galen seine Musse und seinen Fleiß neben der Arzneykunde der Philosophie widmete; durch die Früchte, womit ihn dieser Eifer belohnte; ist sein Beyspiel für alle Aerzte musterhaft geworden. Er lebte auch eine Zeitlang zu Alexandria, theils um die dortigen berühmten Lehrer der Arzneykunde, hauptsächlich der Anatomie, zu benutzen, theils der philosophischen Studien wegen. Es ist merkwürdig, daß Galen, wiewohl er Eklektiker war, doch von der mystischen Schwärmerey der Alexandriner frey blieb. Vielleicht wurde hiervor sein gesunder Verstand dadurch bewahrt, daß er sich nicht bloß in den transscendenten Philosophemen über die Natur Gottes, das Verhältniß desselben zur Welt, die den vornehmsten Gegenstand der philosophischen Spe-

Speculationen seiner Zeitgenossen ausmachten, herumdrehte, sondern sich auch mit Anatomie, Physiologie, Diätetik, Pathologie, überhaupt mit dem Studium der Erfahrung beschäftigte, wobey sein Genie eine praktische Richtung bekam, von der ekstatischen Gemüthsstimmung zurückgehalten, und mehr zu einer menschlichen Philosophie, die sich in der Wirklichkeit bewährte, angeleitet wurden. Von Alexandria begab sich Galen nach Rom, und lebte hier als ausübender Arzt mit so ausgezeichnetem Glücke, daß der Neid gegen ihn erwachte, und durch Verfolgungen ihn bewog, Rom wiederum zu verlassen. Er wurde aber bald von den Kaysern Lucius Verus und Antonin dahin zurückberufen, blieb am Hofe im großen Ansehn bis unter den Kayser Sever, und starb in einem hohen Alter. Sein Todesjahr und der Ort seines Todes sind ungewiß.

§. 547.

Ein glänzendes Verdienst hat sich Galen dadurch um die Philosophie erworben, daß er die empirische Psychologie mehr aufklärte, und zu einer richtigern Theorie der Empfindung und der animalischen Verrichtungen des Körpers den Grund legte, auf welchem man

späterhin weiter fortgebaut hat. Die ältern griechischen Naturkundigen und Philosophen hatten aus Mangel an anatomischen und physiologischen Betrachtungen der innern Organisation des menschlichen Körpers über die Natur und den Ursprung der Empfindungen sehr verschiedene, zum Theile wunderliche und ungereimte Hypothesen aufgestellt. Von dem Nervensysteme hatten sie entweder gar keinen, oder einen dunkeln höchst unvollkomnen und unfruchtbaren Begriff. Was die Alten vor Galen Nerven nennen, sind nicht die Nerven der Anatomen und Physiologen; sondern vielmehr die Sehnen und Flechsen; und wenn sie auch die Nerven als besondere Bestandtheile des thierischen Körpers unterschieden, so wiesen sie ihnen doch nicht die Verrichtungen und Wirkungen in der Organisation an, die ihnen wirklich eigen sind. Galen zeigte zuerst durch unwidersprechliche anatomische Beweise, daß die Nerven sämtlich aus dem Gehirne entspringen, daß in ihnen und in ihrem Quelle, dem Gehirne, der einzige und wahre Sitz und Grund der Empfindung zu suchen sey; daß durch die Nerven den Muskeln die Bewegung mitgetheilt werden, und die Muskeln alle Bewegkraft und alle Empfindungsfähigkeit verlieren, sobald man die Nerven abschneidet oder unterbindet. Da die Nerven an sich selbst nur Organe des Empfindungsvermögens und der

Be-

Bewegkraft sind; also insofern aus ihnen allein die Empfindung und Bewegung nicht erklärt werden konte, so schränkte Galen seine Untersuchung nicht bloß auf den Zusammenhang der Nervenfäden mit dem Gehirne ein. Er forschte weiter dem Principe des Empfindungsvermögens in den Nerven selbst nach. Eine körperliche Materie schien schon den ältern Philosophen nicht hinreichend, um das Leben und Empfinden begreiflich zu machen; denn diese blieb dem Sinnenzeugnisse nach unversehrt, und dennoch war die Empfindungsfähigkeit aus dem Leichname oder einem gelähmten abgestorbenen Theile eines lebenden thierischen Körpers verschwunden. Die ältern Philosophen und Naturforscher waren daher schon auf die Hypothese eines geistigen Princips (πνευμα) gerathen, um davon die Empfindung herzuleiten. Aber ihr Begrif desselben war allgemein und unbestimt, und sie brauchten diesen Begrif sowohl zur Erklärung des sinnlichen Empfindens, als der Seelenvermögen und ihrer Thätigkeiten überhaupt. Inzwischen wurde durch die Hypothese auch in ihrer anfänglichen Allgemeinheit und Unbestimtheit doch der Weg zu einer anwendbarern und bestimmtern Hypothese gebahnt. Die Aerzte vervollkommerten sie durch die Resultate, die sie aus ihren anatomischen und physiologischen Beobachtungen zogen. Erasistratus unterschied bereits das animalische

Princip des sinnlichen Lebens von dem rationalen Seelenprincipe (πνευμα ζωϊκον, πνευμα ψυχικον). Galen entwickelte diese Theorie weiter, und unterstützte sie durch noch mehr empirische Data. Das rationale Seelenprincip oder der Seelengeist hat seinem Sitz im Gehirne; hier wohnt also auch die eigentliche Seele; und jener Seelengeist ist das erste und vornehmste Organ oder Vehikel der Empfindung und der Bewegung. Daher sind alle Verwundungen des Gehirns tödtlich, oder die edlere Seelenkraft wird zum mindesten durch sie in ihrer Wirksamkeit unterbrochen und oft gänzlich aufgehoben, weil alsdenn der Seelengeist verfliegt. Die Vernunft ist eine Wirkung oder ein Product des Seelengeistes. Dieser fehlt also in den Thieren, weil ihnen die Vernunft fehlt. Hingegen ist von dem Seelengeiste wesentlich verschieden das animalische Lebensprincip (der **Lebensgeist**, spiritus vitalis). Dieser ist eine im Körper verbreitete höchstsubtile und flüchtige Flüssigkeit, die durch das Einathmen der Luft unterhalten wird. Er ist ein Mittelorgan, dessen sich die Seele zur Empfindung und Bewegung bedient. Bey den Thieren aber macht er das erste und vornehmste Seelenorgan aus. Er ist die Ursache der Begierden und Leidenschaften, die nicht bloß dem Menschen, sondern auch den Thieren zukommen. Ausser dem, was Galen zur

Er-

Erweiterterung der empirischen Psychologie that, bemühte er sich auch die Logik zu erläutern, überhaupt das Aristotelische System mehr aufzuklären, und den richtigen Gesichtspunct zü bestimmen, aus welchem dasselbe in seinem Verhältniße zum Platonismus, und in Beziehung auf eine mögliche Vereinigung beyder mit einander zu beurtheilen sey.

S. *Bruckeri* hist. crit. phil. T. II. p. 183. sq. *Galen.* de dogmat. Hippocrat. et Platon. T. II. p. 256. sq. ed. Basil. 1538.

§. 548.

Ein anderer merkwürdiger Eklektiker war **Numenius**, aus Apamea in Syrien, unter der Regierung der **Antonine**. Seine Lebensgeschichte ist unbekant, und von seinen Schriften sind nur wenige, aber interessante Fragmente übrig. Er wird von den Alten bald zu den Platonikern, bald zu den Pythagoreern gerechnet, was aus der Harmonie zu erklären ist, die man damals zwischen den Systemen beyder Schulen fand, oder durch Auslegung hervor zu bringen suchte. Eigentlich gehörte er aber wohl keiner von beyden Schulen an; denn nach den Nachrichten der Alten von ihm und den Bruchstücken seiner Schrif-

ten zu urtheilen, war er ganz mit der jüdisch orientalischen Philosophie, insbesondre mit der Vorstellungsart des Philo einverstanden. Er nahm einen höchsten Gott, an, dem er, wie Alcinous, und andere Platoniker der Zeit, die Unveränderlichkeit im strengsten Sinne beylegte, und vermuthlich gerieth er dadurch in dieselben Schwierigkeiten und Streitigkeiten, in welche sich jene verwickelt fühlten. Ausser diesem höchsten Gotte glaubte er aber auch noch einen andern, der ein Ausfluß jenes war, die Welt hervorbrachte als der Demiurg, und womit er denselben Begriff verband, wie Philo mit seinem Logos. Die mögliche Unveränderlichkeit des obersten Gottes ungeachtet der Emanation bewies er durch Gleichniße. Ein Licht bleibt in seinem Wesen dasselbe, wenn auch ein anderes an ihm angezündet wird. Die Wissenschaft eines Lehrers kann auf seine Schüler übergehn, ohne daß jener dadurch die geringste Verminderung oder Veränderung leidet. So kann auch aus der Gottheit der Demiurg und die Welt emaniren, und jene bleibt nichts desto weniger unveränderlich. Wie viel durch diese Gleichniße erwiesen wird, ist einleuchtend.

Euseb. Praep. evang. XI. 18. *Proclus* in Tim. II p. 93 sq. ed. Basil. cf. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. II p. 176 sq.

§. 549.

§. 549.

Auch Maximus von Tyrus darf in der Geschichte der ältern Alexandrinischen Eklektiker nicht übergangen werden, ob er sich gleich mehr durch seine rhetorische Kunst, als durch Philosophie hervorthat. Das Studium, das er auf jene wandte, hinderte ihn, in dieser große Fortschritte zu machen. Inzwischen zeigt doch sein Raisonnement über die Existenz geistiger Wesen, und die nothwendige Kette derselben von den Thieren bis zur Gottheit, was er bey einer andern Richtung seines Genies im Gebiete der Philosophie würde haben leisten können. Gott ist ein durchaus unveränderliches Wesen, und dieser Unveränderlichkeit seiner Natur kann auch seine Weltregierung keinen Eintrag thun. Es müssen also unsterbliche Dämonen vorhanden seyn, die geringer als die Gottheit sind, aber weiser und mächtiger als die Menschen, die den Willen der Gottheit in Hinsicht auf die Erhaltung der Welt, der Menschen, Thiere, und aller übrigen darin befindlichen Geschöpfe ausrichten. Wären solche Dämonen nicht, so wurden dadurch die sterblichen Geschöpfe, wie die Menschen und Thiere, von der Gottheit ganz getrennt, und eine Verbindung unter ihnen würde nicht möglich seyn. Dem Impassibeln steht das Passible, dem Unsterbli-

lichen das Sterbliche, dem Vernünftigen das Vernunftlose, den Empfindenden das Nichtempfindende, dem Beseelten das Unbeseelte entgegen auf jedes lebende Wesen trifft einer von diesen Gegensätzen zu. Entweder es ist unsterblich und unpassibel, oder unsterblich und passibel, oder sterblich und passibel, oder unvernünftig und empfindend, oder unpassibel und beseelt. Mit diesen Eigenschaften, welche dem grade ihrer Vollkommenheit nach die Wesen immer von einander unterscheiden, steigt die Reihe der Wesen vom höchsten zu dem niedrigsten herab. Die Reihe der Schöpfungsglieder, deren oberstes Glied die Gottheit ist, wird zerrissen, so wie man eines jeder Glieder aus ihr herausnimt, was sich nicht mit dem weisesten und vollkommensten Plane verträgt, nach welchem die Schöpfung angeordnet und ausgeführt ist. Die Gottheit ist unpassibel und unsterblich; der Mensch passibel und sterblich; das Thier unvernünftig und empfindend; die Pflanze lebend und passibel. In der Kette der Wesen gebricht es demnach nothwendig an einem Mittelgliede zwischen Gotte und den Menschen, oder an Wesen, die unsterblich und passibel sind. Dergleichen Wesen sind nun die Dämonen, und diese müssen folglich nothwendig existiren, wenn anders eine vollendete Harmonie in der Schöpfung statt finden soll. Man kann den Maxi-

ximus von Tyrus für den Urheber des Philosophems von der Stufenleiter der Wesen ansehn, ein Philosophem, dessen Wahrscheinlichkeit die Erfahrung bestätigt, und das späterhin als philosophisches Princip zur Anordnung der Naturgeschichte, und auch zum Behufe der Teleologie häufig gebraucht worden ist; das aber, wie ein neuerer Geschichtschreiber der Philosophie sehr richtig bemerkt hat, sich aus Begriffen nicht erweisen läßt, und durch welches also die Existenz der Dämonen gar nicht ausser Zweifelgesetzt wird.

Maxim. Tyr. diss. XXVI. XXVII.

§. 550.

Zu den ältern Alexandrinischen Eklektikern gehörten über dem mehrere christliche Philosophen. Einer der vorzüglichsten unter ihnen war Origenes, der auch sehr vieles aus dem Eklekticismus, besonders aus der Platonischen Philosophie, der den meisten Stoff dazu hergab, in den christlichen Lehrbegriff übertrug. Sein Vater selbst gab ihm die erste Propädeutik, und erzog ihn früh zum Christenthume; er wurde nachher in der Schule der Katecheten zu Alexandria weiter vom Clemens von Alexandrien unterrichtet und aus-

 ge-

gebildet. Durch seinen Fleiß zeichnete er sich so sehr aus, daß er den Beynamen Adamantinus erhielt. Clemens flößte ihm eine lebhafte Vorliebe für den Neo-Platonismus ein, und um sich in der Kentniß desselben zu vervollkomnern, hörte Origenes auch den philosophischen Vorträgen des Ammonius Saccas zu. Er fand, als er in der Folge seine Philosophie auf die Lehren der Offenbarung anwandte, so wie sie den Worten nach lauteten, beyde in vielen Stücken mit einander unverträglich. Er bemühte sich also, die Lehren der Offenbarung mit der Philosophie zu vereinigen, und wich oft in der Deutung jener von den herschenden christlichen Religionsbegriffe ab. Dadurch zog er sich von den orthodoxen Lehrern der Kirche viele Verdrüßlichkeiten und Widerwärtigkeiten zu, weil damals schon ein hoher Grad von Intoleranz in der Denkart der christlichen Kirche Wurzel gefaßt hatte. In der dogmatischen Philosophie stellte er einen neuen Beweis für die Ewigkeit der Welt auf, der indessen nicht mehr bewies, als die Beweise seiner Vorgänger, und die Beweise der Gegner eben so wenig widerlegte, wie jene. Gott hat die Welt von Ewigkeit her sowohl der Materie als der Form nach geschaffen und erhalten. Die Welt muß also von Ewigkeit her da gewesen seyn. Wollte man das Ge-

Gegentheil annehmen, so würde daraus zugleich folgen, daß Gott nicht von Ewigkeit her Schöpfer gewesen sey, welches eine Gotteslästerung seyn würde. Ferner würde aus der Annahme des Gegentheiles fließen, daß Gott, sofern er in einem bestimten Zeitpuncte die Welt zu schaffen begann, aus einem Nichtschöpfer ein Schöpfer geworden wäre; er habe also seinen Entschluß verändert, und dies vertrage sich nicht mit der Unveränderlichkeit Gottes. Aber andere christliche Philosophen stellten schon damals dieser Argumentation folgende entgegen: Gott ist vollkommen durch sich selbst ohne Hinsicht auf etwas Anderes, und ohne Bedürfniß eines Andern. also kann weder durch die Schöpfung, noch durch die Nichtschöpfung, der Vollkommenheit Gottes irgend etwas zuwachsen, oder ihm abgehen. Die Vollkommenheit Gottes bleibt dieselben, er mag schaffen oder nicht. Wenn demnach Gott auch nicht von Ewigkeit her geschaffen hat, so wird er darum nichts weniger als unvollkommen. Zweytens: Nachdem die Welt zu ihrem Daseyn gelangt war, hat Gott zu schaffen aufgehört. Nun folgert man aber aus diesem Aufhören des Schaffens, das doch auch eine Veränderung Gottes ausdrückt, keine Unvollkommenheit. Will man aber das Aufhören des Schaffens nicht für eine Verän-

de-

derung Gottes gelten lassen, so kann man auch den Anfang des Schaffens nicht dafür ansehn. Die Eklektiker, die im Geiste des Origenes philosophirten, erwiederten hierauf, daß Gott nie aufhöre zu schaffen, daß die Erhaltung der Welt eine fortgesetzte Schöpfung sey. Treffender, als jenes war aber noch ein anderes Argument der Eklektiker, daß die Welt als entstanden und erschaffen nothwendig einen Anfang gehabt haben müsse, weil sie sonst unentstanden, und mit Gott gleich ewig seyn wurde. Dies Argument ist unwiderlegt geblieben.

§. 551.

Was durch die bisher erwähnten christlichen und heydnischen Philosophen geleistet war, um einen Eklekticismus zu Stande zu bringen, bey dem sich die philosophirende Vernunft beruhigen könte, wurde vom Plotin zu einem vollendeten Systeme erhoben. Ob gleich die Alexandrinische Vernunftschwärmerey sich in den Werken des Plotin am sichtbarsten zeigt, so enthalten sie noch viele Spuren eines sehr tiefsinnigen Kopfes, der alle Kräfte des Geistes aufbot, um das theoretisch zu ergründen und zu wissen, was der Mensch wenigstens zu glauben durch seine praktische Bestimmung sich ge-

gedrungen fühlt. Die Philosophie des Plotin ist das Muster einer transscendenten Philosophie, und von der Seite ist sie am lehrreichsten, wenn auch die Lehre, die sie ertheilt, nur ein negativer Gewinn für die gesunde und ihre eigenen Schranken kennende Vernunft ist. Ueberdem ist der Neoplatonismus in den Werken des Plotin allein am charakteristischsten dargestellt, weil sich von den Schriften der ältern Neu Platoniker nur wenig Bruchstücke erhalten haben, aus denen sich ihre ganze philosophische Denkart nicht vollständig erkennen und Beurtheilen läßt. Plotin's philosophischer Genius ist also in mehr als einer Hinsicht werth, daß man etwas länger bey ihm verweilt. Von den Alten wird auch Plotin als Urheber eines Systems der Alexandrinischen oder Neu Platonischen Philosopie anerkannt, zwar nicht so, als ob er Erfinder aller oder auch nur der meisten Begriffe und Lehren selbst gewesen wäre, die er mündlich und schriftlich vortrug; denn diese waren ihm größtentheils, vielleicht nur unbestimter ausgedrückt, und unbündiger erwiesen, von seinen Vorgängern überliefert worden; sondern so, daß er die Neu Platonische Philosophie zuerst in einen mehr systematischen Zusammenhang verwebte, sie vollständiger entwickelte und mehr zu begründen suchte, noch weiter in das lustige und phantastische Reich des mystischen transscen-

den-

denten Denkens sich verlor, und dadurch nach damaliger philosophischer Ansicht alle seine Vorgänger und Zeitgenossen übertraf. Unter den Schülern des Ammonius Saccas, und anderer, die gemeinschaftlich mit ihm das Gebiet der Philosophie anbauten, hatten sich mehrere rühmlich hervorgethan, und diese haben auch ein ehrenvolles Andenken ihres Verdienstes auf die Nachwelt fortgepflanzt, wie Origenes, Herennius, Longin, u. a. Aber diese beschäftigten sich entweder nicht ausschließend mit Philosophie, sondern brauchten sie nur als Hülfsmittel und Vehikel für andere Zwecke; oder sie bearbeiteten nur einzelne Zweige derselben; oder die Zeit hat die Denkmäler ihres philosophischen Geistes bis auf wenige, vielleicht die unbedeutendsten, Ueberreste zerstört. Plotin umfaßte das Ganze, und war zugleich Selbstdenker. Hierin lassen ihm auch alle spätere Neu-Platoniker Gerechtigkeit wiederfahren, und mehrere von ihnen sind seine enthusiastischen Verehrer. Der eigenthümliche Charakter der Philosophie des Plotin, daß sie eine mystische transscendente Vernunftschwärmerey enthält, macht sie oft dunkel und unverständlich. Fodert man deutliche und bestimte Begriffe, denen wirkliche Objecte entsprechen, so hat zuverlässig Plotin diese sehr oft selbst nicht gehabt. Kann man sich aber in den Zustand einer vernünftelnden Phantasie

oder

oder einer phantasirenden Vernunft versetzen, und dies ist nothwendige Bedingung für jeden, der an der Philosophie des Plotin ein Interesse nehmen und finden will, so kann man wenigstens einen allgemeinen Begriff davon bekommen, wie Plotin philosophisch geschwärmt habe.

§. 552.

Plotin wurde etwa im Jahre 205 nach Christi Geburt unter der Regierung des Kaysers Alexander Severus gebohren, und zwar in Aegypten; man weiß aber nicht an welchen Orte, und von welchen Eltern. Er verheelte selbst seine Abkunft, so wie alles, was zu den Umständen seiner Geburt gehörte, aus Schaam, daß der himlische Dämon, der seinen Leib bewohnte, aus seiner höhern Sphäre auf diesen irdischen Planeten herabgestossen sey. Erst spät fühlte er eine entschiedene Neigung zur Philosophie in sich, und er war schon acht und zwanzig Jahre alt, als er die vornehmsten Hörsäle der Philosophen aus verschiedenen Schulen zu besuchen anfing. Plotin aber fand hier keine Befriedigung; seine Phantasie hatte schon einen höhern Schwung genommen, und die Vernunft mit sich fortgerissen; er trug sich schon damals

mit

mit einem mystischen Ideale von Philosophie herum, hinter welchem Alles, was er Philosophisches von seinen Lehrern hörte, zurückblieb. Er gerieth in eine traurige Gemüthsstimmung, die er sich aus einer übernatürlichen Wirkung der Gottheit erklärte. Diese Traurigkeit verließ ihn inzwischen, sobald Ammonius sein Lehrer wurde. Beyde Männer sympathisirten durchaus in ihrer Art zu empfinden und zu philosophiren. Plotin hörte den Ammonius elf Jahre, vermuthlich so lange dieser lebte, und entschloß sich nach dessen Tode, eingenommen von den Anpreisungen der Weißheit der Magier und Braminen, womit Ammonius seine Schüler so oft unterhielt, eine Reise in das Innere des Morgenlandes zu thun, die Weisheit aus der Quelle selbst zu schöpfen, Zeuge der Wunder der Magier und Braminen zu seyn, und wo möglich auch von ihnen die Weihe zur Wunderthätigkeit zu empfangen. Der Wunderglauben war damals weiter ausgebreitet, und hatte tiefere Wurzeln geschlagen, als je. Plotin benutzte die Gelegenheit, die ihm der Feldzug des Kaysers Gordianus gegen die Perser darbot; er schloß sich im neun und dreyßigsten Jahre seines Alters dem römischen Heere an; verfehlte aber seinen Zweck gänzlich, weil der Feldzug unglücklich ablief, und begab sich mit dem zurückkehrenden römischen Heere nach

Rom.

Rom. Er hatte sich mit andern seiner Mitschüler verabredet, oder auf Verlangen des Ammonius verbindlich gemacht, die geheime Philosophie, in welcher sie vom Ammonius unterrichtet waren, andern nicht mitzutheilen. Er beobachtete daher auch über diese ein tiefes Stillschweigen, bis Origenes und Herennius die Verabredung brachen, die Philosophie des Ammonius öffentlich sowohl mündlich, als in Schriften lehrten, und dadurch auch den Plotin von seiner Verbindlichkeit befreyten. Was den Ammonius, oder seine Schüler, namentlich den Plotin, bewogen haben mag, ihre höhere Philosophie zu verheimlichen, ist nicht ganz klar. In den Lehren dieser selbst scheint kein hinlänglicher Grund dazu zu liegen, zumal wenn man sie im Verhältniße zu unserer heutigen philosophischen Aufklärung betrachtet. Wahrscheinlich geschah es indessen aus Nachahmung der Sitte der ältern griechischen Philosophen, die zwischen einer esoterischen und exoterischen Philosophie unterschieden, jene dem großen Haufen vorenthielten, und sie nur wenigen auserkohrnen Vertrauten mittheilten. Eben die Gründe, welche die ältern griechischen Philosophen hierzu bestimten, konten auch den Ammonius und seine Anhänger dazu bewegen. Dazu kam auch der Charakter der Philosophie dieser Männer; sie rechneten da-

bey

bey viel auf höhere Eingebungen, die nur ihnen zu Theile geworden wären, und durch gleichgültige Mittheilung an jeden Andern vielleicht profanirt würden. Ohnehin wurde eine gewiße Richtung und Formung des Genies dazu erfodert, eine gewiße Fertigkeit, sich in den ekstatischen Gemüthszustand zu versetzen, wenn die Zöglinge für jene mystischen transscendenten Speculationen empfänglich seyn sollten. Endlich war der Schleyer des Geheimnißes, den Ammonius und seine Nachfolger um ihre Weißheit warfen, in mancher andern Hinsicht für sie nützlich. Er war ein der Denkart des großen Haufens sehr angemessenes Mittel, einer Philosophie, und den Männern, die sie lehrten, ein Interesse zu verschaffen, das sie durch sich selbst schwerlich in eben den Grade würden haben gewinnen können. Auch **Plotin** erregte in **Rom** sehr bald durch sein geheimnißvolles Stillschweigen ein großes Aufsehn, und noch mehr wurde dieses durch seine ungewöhnliche Lebensweise befördert. Er kleidete sich, wie die ältern Pythagoreer, vermied alle Fleischspeisen, beobachtete öftere und strenge Fasten, und zog sich in die Einsamkeit zurück, um ungestört seinen philosophischen Betrachtungen nachhängen zu können. **Plotin** lehrte mündlich mit einem ausserordentlichen Beyfalle zehn Jahre hindurch. Er erlaubte seinen Zu-

hö-

rern, ihm beliebige Fragen vorzulegen, und diese wurden ihm in so großer Menge und Mannichfaltigkeit vorgelegt, daß durch die versuchte mündliche Beantwortung nur Verwirrung in den Köpfen der Zuhörer hervorgebracht wurde. Dies veranlaßte ihn, die Beantwortungen der ihm vorgelegten Fragen schriftlich aufzuzeichnen, und diese Antworten zu sammeln, und daraus sind die noch gegenwärtig vorhandenen schriftlichen Werke des Plotin entstanden. Aus dieser Entstehungsart derselben wird auch ihre Dunkelheit und Verworrenheit leicht begreiflich; denn Plotin achtete bey der zufälligen Abfassung derselben weder auf Bestimtheit und Deutlichkeit der Begriffe und des Vortrags, noch auf einen gewißen Zusammenhang des Ganzen. So wie Plotin selbst ein Schwärmer war, so wurden auch mehrere seiner Schüler zu Schwärmern, und noch dazu zu solchen Schwärmern, die sich den ungereimtesten Albernheiten überließen. Einer derselben, Rogarianus, Prätor in Rom, gab sein ganzes Vermögen und Hauswesen auf, entließ seine Sclaven, vernachlässigte seine öffentlichen Berufsgeschäfte, und lebte unter freyem Himmel. Sogar Weiber wurden Schülerinnen des Plotin; schwärmten mit ihm im Reiche des Ueberirrdischen umher und überließen sich gerne den ekstatischen

Träumen, für welche ohnehin die regsame weibliche Phantasie noch fähiger war, als die männliche. War Plotin übrigens auch ein Phantast, und erzog er seine Schüler und Schülerinnen zu Phantasten, so war er doch nichts desto weniger ein ehrlicher und strenge moralischer Mann. Er trieb es vielmehr in dem, was ihm philosophische Lebensweise war, bis zur höchsten Ueberspannung. Seine Philosophie, die das abstracteste Denken und die äusserste Anstrengung der Einbildungskraft voraussetzte, nöthigte ihn, die größte Enthaltsamkeit und Keuschheit zu beobachten. Eben diese machte ihn auch gleichgültig gegen irdische Genüße, Vortheile und Vorzüge. Er achtete und liebte in jedem Menschen den göttlichen Dämon, der ihn beseelt, und war daher gefällig, nachgebend und tolerant gegen alle, mit denen er in Bekantschaft und Verbindung kam. Hierdurch gewann er auch die Gunst des Hofes, namentlich des Kaysers Gallienus und seiner Gemahlinn. Dieser räumte ihm das Gebiet einer zerstörten Stadt in Campanien ein, um sie wieder aufzubauen, und eine Platonische Republik dort zu errichten. Die neu zu erbauende Stadt sollte deshalb auch Platonopolis heißen. Das Project wurde aber nicht ausgeführt, theils weil die Minister des Kaysers ihm zuwider waren, und bedenkliche Folgen von der Aus-

füh-

führung fürchteten, theils weil auch die Einwohner, die sich dorthin begeben hatten, durch die Folgen der wunderlichen Lebensart, die Plotin ihnen vorschrieb, oder die sie selbst aus Misverstand der Plotinschen Lehren beobachteten, aufgerieben wurden. Plotin selbst bekam die Bräune, und starb 270 nach Christi Geb. im sechs und sechszigsten Jahre seines Alters.

Porphyrs Lebensbeschreibung des Plotin ist mehr eine Lobrede, als eine Biographie. Sie ist ein Ausdruck der enthusiastischsten und ausschweifendsten Bewunderung ihres Gegenstandes. Nach dem Porphyr war Plotin nicht bloß ein tiefsinniger Denker, sondern auch einer der größten Gelehrten seines Zeitalters. Mit den Werken des Plato und Aristoteles, so wie der spätern Platoniker, Peripatetiker, Stoiker u. w. soll er auf's innigste vertraut gewesen seyn. In der Geometrie, Musik, und andern Kentnißen, die damals zur gelehrten Propädeutik gezählt wurden, war Plotin Meister, wiewohl er diese Wissenschaften nach der Versicherung des Porphyr — nie studirt hätte. Diese letzte Angabe soll inzwischen wohl nur so viel sagen, daß Plotin sich jene Kentniße durch eignen Fleiß und eignes Nachdenken verschaffte, ohne darin, wie es sonst gewöhnlich war, von Lehrern förmlich unterrichtet zu seyn. Daß Plotin zugleich gelehrter Philosoph war,

 läßt

läßt sich wohl nicht bezweifeln. Porphyr, und mehr andere jüngere Schriftsteller, nennen die Werke der spätern Platoniker und Peripatetiker, die unter Plotin's Aufsicht von seinen Schülern gelesen, und von ihm mit seinen Anmerkungen begleitet, erläutert, oder berichtigt und widerlegt wurden. Den Ruhm eines Selbstdenkers kann man hierbey dem Plotin gar nicht absprechen. Er ging von neuem auf die Vernunftprincipien zurück, bemühte sich ein im Innern mehr zusammenhangendes philosophisches System aufzustellen, hob manche Zweifel, die ihm selbst bey seiner Speculation vorkamen, oder von andern in den Weg gelegt worden waren, und bot überhaupt alle seine Kräfte auf, um eine dogmatische Philosophie aus reiner Vernunft zu begründen. Das Mystische, Schwärmerische und Transscendente, das unstreitig mit der Philosophie des Plotin verbunden ist, hat ihr eine größere Verachtung zugezogen, als sie in der That verdient. Sie hat auch ihre interessante und lehrreiche Seite. S. *Porphyrii* Vita Plotini. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. III. S. 263. ff. Meiners Beytrag zur Geschichte der Denkart der ersten Jahrh. nach C. G. S. 52. ff.

§. 553.

Für den Zweck alles Philosophirens hielt Plotin die unmittelbare Annäherung zur Gott-

Gottheit, oder das unmittelbare Anschauen derselben. Dieses beschäfftigt und erfüllt die Seele ganz, und läßt ihr nichts weiter zu denken übrig; alle Kraft der Seele verliert sich darein, sobald sie einmal die gehörige Richtung dahin bekommen hat und zum Ziele gelangt ist. Es gewährt der Seele die höchste Seligkeit, und versetzt sie in die freyeste Ruhe, da der Gegenstand jener Anschauung selbst die höchste Vollkommenheit und Seligkeit, und als unveränderlich das Ideal der freyesten Ruhe in der Wirklichkeit darstellt. Die Gottheit ist das reinste Licht, und als solches offenbart sie sich dem Anschauenden. Die Bedingung aber, um zu dieser unmittelbaren Anschauung Gottes zu gelangen, und folglich die oberste Bedingung alles Philosophirens, ist der Zustand der Ekstase, oder der Entzückung. Plotin nennt ihn Vereinfachung (ἁπλωσιν) der Seele, wo nur ein einziger Gegenstand die Seele anzieht, alle ihre Vermögen in der Anschauung desselben concentrirt sind, und die Seele sich als absolute Einheit in Gott, oder Gott in ihr wahrnimt. Auf einen deutlichen Begriff läßt sich jener Seelenzustand, welchen Plotin zur obersten Bedingung des Philosophirens machte, nicht bringen; denn es war ein Gefühlszustand. Es war aber kein anderer, als der, welchen wir Exaltation der Phantasie nennen,

 wo-

wobey die Thätigkeit aller übrigen Seelenkräfte gehemmt und unterdrückt ist. Das Mittel nun, um zu diesem Seelenzustande nach und nach fähig zu werden, und sich mit Leichtigkeit darein zu versetzen, ist die speculative Philosophie, oder, wie **Plotin** diese nennt, die **Dialektik**, in einem allgemeinern Sinne des Worts. Es scheint, daß **Plotin** den Namen **Dialektik** zur Bezeichnung der speculativen Philosophie darum gewählt habe, weil jene zunächst abstractes Denken lehrt, und daran gewöhnt, und die Philosophie überall nur für den Menschen Werth und Interesse hat, sofern die Seele, indem sie sich mit ihr unterhält, vom Irdischen abgezogen wird, und sich in ihre ursprüngliche Heimath, das Reich des Intellectuellen und Geistigen, emporschwingt. Die Dialektik lehrt auch, das Wesen der Dinge von ihren Accidenzen abzusondern, das Uebereinstimmende und Verschiedene zu unterscheiden, die mannichfaltigen Arten und Gattungen der Dinge festzusetzen und bis auf eine höchste Gattung zurückzuführen, und so Alles in Einem Principe, und Ein Princip in Allen zu denken. In dem Betrachte war die Dialektik die beste Vorbereitung zu dem Zwecke des Mysticismus, der innigsten Vereinigung der Seele mit Gott.

§. 554.

§. 554.

Plotin hat den Neo-Platonismus in ein System gebracht, ohne bey der Entwickelung desselben in seinen Schriften eine systematische Form zu beobachten. Diese Form muß man also erst in sein System zur leichtern Uebersicht desselben hinein tragen. Der Grundsatz des Systems ist, daß alles aus Einem Principe abgeleitet werden müsse, weil sich Alles, so widerstreitend es auch sey, doch zuletzt in Einem Principe verliere. Die Thiere kommen in dem Gattungsbegriffe Thier überein, ob sie gleich vermöge ihres Naturtriebs einander selbst aufreiben, und sich insofern entgegengesetzt sind. Eben so gehört Alles, was Nicht Thier ist, wiederum zu Einer Gattung, und am Ende fließt Alles in einem obersten und unbedingten Gattungsbegriffe zusammen. Der Gegenstand dieses obersten und unbedingten Gattungsbegriffes, das Princip alles wirklich Vorhandenen und Erkennbaren, ist das reale Seyn, was ist, nicht bloß zu seyn scheint. Dieses Seyn ist ewig, unveränderlich, vollkommen, der Grund und Inbegriff alles Realen. Es existirt in allen seinen Theilen auf gleiche Weise, weil alle seine Theile das Seyn auf gleiche Weise ausdrücken. Eben daher ist es auch vollkommen, weil es ist, schlechthin, was es ist, und zu seiner Existenz

keines andern bedarf. Es kann ihm auch kein Vermögen beygelegt werden; denn jedes Vermögen eines Dinges enthält eine Tendenz desselben zu Etwas, was es noch nicht ist; das Vermögen des Dinges schließt demnach einen Mangel des Seyns in sich; ein solcher Mangel aber findet bey dem ewig Wirklichen durchaus nicht statt; es kann ihm deswegen auch kein Vermögen beygelegt werden; sondern es ist mit allen seinen Attributen zugleich von Ewigkeit und vollkommen vorhanden. Den Begriff der Ewigkeit des Seyns erklärt Plotin aus der Natur des Seyns selbst. Das Seyn kann nie aufhören zu seyn; es ist; und eben darum, weil es schlechthin ist; ist es ewig. Die Ewigkeit des Seyns war aber dem Plotin nicht eine Ewigkeit der Zeit; es war folglich in derselben keine Succession der Momente. Von diesem Begriffe einer Ewigkeit ohne Zeit, der aber sich selbst widerspricht, weil sein Gegenstand unmöglich ist, ist Plotin der Erfinder. Er ist in den neuern Theologieen phantasirender Philosophen öfter wieder vorgekommen; hat sich aber niemals legitimiren können. Auf diesen Begriff der Ewigkeit des Urprincips gründet sich auch die Unveränderlichkeit desselben, so wie jener wiederum auf dieser beruht, oder mit ihm nothwendig verbunden ist. Da das Urprincip alle möglichen

chen Vollkommenheiten besitzt, so ist es auch ein lebendes Wesen. Aber auch dieses Leben enthält keine Succession. Es ist die reale Gegenwart, sich durchaus gleich, ohne daß etwas von ihm da wäre, und etwas noch nicht da wäre, sondern erst folgte. Die Neu-Platoniker setzen daher die reine absolute Ewigkeit (αιων), die ohne Succession der Momente ist, der Ewigkeit der veränderlichen Welt (αιδιοτης) entgegen. Jene ist ein ganzes vollständiges simultanes Leben des Urwesens; hingegen diese ist die Reihe des Veränderlichen, wo ein Moment das andere empfängt, und eine Erscheinung sich an die andere, deren Daseyn aufhört, anschließt. Das Urwesen hat kein Accidens, keinen Modus. Es ist also nothwendig durch sich selbst. Demnach kann auch nichts von ihm getrennt und abgesondert werden, und an sich selbst kann es nicht aufhören zu seyn. Sofern die veränderliche Welt ebenfalls das Seyn ausdrückt, ist sie keinem Ende ihres Bestandes unterworfen; die Materie mag sich in noch so mancherley Gestalten und Formen umwandeln; der Grundstoff derselben bleibt seinem Wesen nach immer, was er ist.

§. 555.

Für die Veränderlichkeit der Materie gab Plotin gewiße allgemeine Regeln an. Das oberste Element ist das Feuer. Es erreicht die Höhe, welche es zu erreichen vermag, und kann deshalb nicht höher steigen; keines der übrigen Elemente aber kann sich auch über dasselbe erheben. Der Himmel umschließt die Welt. Ein Seelenprincip in ihm, aus der Gottheit entsprungen, erhält ihn in seiner Form. Da das Seelenprincip des Himmels dieses für ein Zeitmoment bewirken kann, so kann es eben dasselbe auch für immer bewirken. Das Daseyn der Welt gehört zum Wesen der Gottheit; jene ist also von Ewigkeit her, und kann durch keine äussere Ursache zerstört werden. Die Ewigkeit der Welt bewies Plotin aus folgenden Gründen: Die Materie läßt sich nicht ohne die Seele denken, und ist nur durch diese vorhanden. In der Abstraction können Form und Materie freylich geschieden werden; allein nicht in der wirklichen Natur. Für die Existenz der Seele ist die Existenz des Körpers derselben schlechthin nothwendig. Sobald die Seele aus ihrem Urquelle hervorgeht, bildet sie auch sofort ihren Körper, als welcher der Ort ist, den sie einnimmt. Nun sind die Welt und die Gottheit nicht wesentlich getrennt, sondern im Gegentheile wesentlich mit einander verbunden.

Die

Die Gottheit ist ewig; folglich muß es auch die Welt seyn. In dieser Hinsicht ist das System des Plotin dem Pantheismus verwandt. Aus dem Seelenprincipe, das in der Materie wohnt und sie belebt, ist auch die Bewegung der Körperwelt zu erklären. Jede Bewegung setzt ein Seelenprincip voraus, und wiederum das Seelenprincip kann sich nur durch Bewegung äussern. Die Bewegung des Himmels ist eine kreisförmige. Nun geht zwar die Bewegung des Körpers in gerader Linie fort; doch nur so weit, bis sie an die Grenze des Himmels gelangt ist; alsdenn kann die Bewegung des Körpers nicht in der natürlichen Richtung derselben fortgesetzt werden; sondern sie geht in die kreisförmige Bewegung des Himmels über, oder wird vielmehr von derselben fortgerissen. Den Grund dieser Einrichtung der Weltbewegung setzt Plotin darin, daß die Seele sich ihrer Natur nach dem Körper mitzutheilen, und umgekehrt der Körper der Seele theilhaft zu werden trachte; (in welchem Satze ein vom Plotin nicht bemerkter Widerspruch liegt, indem dadurch dem Körper als bloßer Materie ein von dem Seelenwesen unabhängiges Bewegungsprincip, eine gewiße selbstständige Tendenz, zugestanden wird); würde nun angenommen, daß die Seele (des Himmels) ruhte, so würde der Körper der Seele vollkommen theilhaft und

ganz

ganz in sie verwandelt werden, was nicht geschehen darf; die Seele muß demnach den Körper in beständiger Thätigkeit erhalten, damit er sie zwar immer suche, aber niemals ganz erreiche. Diese beständige Thätigkeit der Materie wird aber durch die Kreisbewegung des Himmels bewirkt. Warum das Seelenprincip des Himmels sich gerade im Kreise bewege, bemühte sich Plotin ebenfalls deutlicher zu machen, als von seinen Vorgängern, namentlich dem Aristoteles, geschehn war. Das oberste Princip ist das Gute. Dieses befindet sich im Mittelpuncte alles Vorhandenen. Der oberste Theil der Seele ist die Vernunft, und er bewegt sich zunächst um das oberste Weltprincip, das Gute, herum. An die Vernunft grenzt der empfindende Theil der Seele; dieser richtet sich in seiner Bewegung nach dem höhern Theile der Seele, und dreht sich also gleichfalls in einem entferntern Kreise um den Mittelpunct, das Weltprincip. Auf den empfindenden Theil der Seele folgt der vegetirende. Dieser befolgt in seiner Bewegung dieselbe Direction, und so ist die Bewegung der Weltseele überhaupt im Kreise, erklärt. Die Weltseele ist durch die ganze Natur verbreitet, und kein Körper ist ohne dieselbe. Sie ist der Quell der Wärme, die sie durch die Sonne über unsere Erde verbreitet, des Lebens, der Bewegung,

und dadurch der Form der Welt überhaupt. Die Veränderung kann aber nichts weiter, als die Form der Materie angehn; das Subject derselben bleibt immer unverändert. Denn die Veränderung in der Körperwelt selbst wird durch die Sinne bewährt; ein Element wird in das andere verwandelt, bliebe nun das Subject der Materie nicht dasselbe, so würde das eine Element, indem es in das andere verwandelt würde, in Nichts übergehn, was doch nicht geschieht und geschehen kann. Die Materie an sich, mit blosser Hinsicht auf ihr Subject, ist aller Qualitäten beraubt. Sie liegt, als dieselbe Materie, bey allen verschiedenen Arten von Körpern zum Grunde, und kann folglich keine Eigenschaften enthalten, die in irgend einer besondern Art der Körper, oder in einem einzelnen Körper vorkommen; sie würde dadurch selbst ein bestimter Körper, oder ein Körper von bestimter Art werden, und könte nicht das materielle Substrat für alle mögliche körperliche Form abgeben; vielmehr hätte sich die Gottheit bey der Bildung der Welt nach der schon bestimten Form der Materie richten müssen. Die Materie ist demnach ohne alle Ausdehnung; sie ist weder dicht, noch dünne; weder schwer, noch leicht; weder kalt, noch warm; sie hat keine Farbe, und ist also für den Sinn durchaus nicht unter-

scheid-

scheidbar. Da Plotin, wie seine Vorgänger, sich hierdurch in einen Widerspruch verwickelt fühlte, weil er einerseits der Materie alle Qualitäten entzog, wodurch sie erkennbar geworden wäre, und andererseits doch die Materie für ein erkennbares Etwas annahm; so erklärte er sie schlechthin für etwas Unkörperliches; räumte ihr keine Wirklichkeit, (zu welcher auch die Form gehört), ein, und nannte sie ein ὀυκ ὀν, nicht als ob sie Nichts sey, sondern weil ihr gar keine Form, ohne welche die erkennbare Wirklichkeit nicht statt findet, zukomme. Aus dieser intelligibeln Urmaterie aber entsteht der Körper, sobald jene mit der Form in Verbindung gesetzt wird; ohne die Form ist sie demnach kein Körper. Plotin dachte nicht daran, daß die Distinction des ὀυκ ὀν, in dem Sinne, den er ihm beylegte, und des Nichts, nur erträumt sey, und keinen realen Unterschied begründe. Da er dies inzwischen ahndete, wiewohl nicht ganz deutlich dachte, so bemühte er sich, seinen Begriff der Materie durch anderweitige Merkmale wo nicht zur bestimmten Erkennbarkeit, doch zur bestimten Denkbarkeit, zu erheben. Da die Materie, aller Qualitäten beraubt, etwas Unbestimtes ist, so nahm er sie für das Unbestimte selbst. Im Verstande lassen sich doch Form und Materie trennen; wird also der Begriff der Form aufgehoben, so bleibt auf jeden Fall der Begriff der Materie

rie

rie übrig. Auch mit einem Gleichniße half sich Plotin. Er verglich die Materie mit der Finsterniß. Durch diese ist nicht alle Vorstellung von Gegenständen aufgehoben, und eben so ist auch der Begriff der absoluten Materie nicht ohne alles Object. Diese Argumentation des Plotin befreyte seinen Begriff der Materie eben so wenig, wie die übrigen, von den mit ihm verknüpften dialektischen Schwierigkeiten. Er verwechselte den Act des Vorstellens mit dem Gegenstande des Vorstellens. Ein ganz unbestimtes Object ist gar kein Object, und der Begriff der absoluten Finsterniß ist eine bloß logische Verstandesthätigkeit, der aber kein Gegenstand entspricht. Die Begriffe, Materie und Form, haben nur in Relation gegen einander Bedeutung; ausser derselben, einzeln für sich genommen, sind sie schlechthin unverständlich.

§. 555.

Nach dem Obigen bestimte nun Plotin den Begriff der Materie an und für sich überhaupt auf folgende Weise: Die Materie ist ein Etwas; aber kein wirkliches Ding; sie ist nur ein Schatten vom Daseyn, von Qualität und Quantität; sie ist etwas Ruhendes, ohne die wirkliche Eigenschaft der Ruhe; sie kann an

und für sich nicht wahrgenommen werden, und daher entschwindet sie den Blicken dessen, der sie wahrzunehmen sich bestrebt, ob sie gleich (als intelligibel) vorhanden ist; sie ist für alles Entgegengesetzte empfänglich, groß und klein, mehr und weniger, danach man sich dieselbe mit diesem oder jenem Merkmale denkt. Die größte Schwierigkeit aber erhob sich nun durch die Frage: wie die Materie, die doch an und für sich kein wirkliches Ding (ουκ ον) seyn sollte, durch die Vereinigung mit der Form zu einem wirklichen Dinge werden könne? Denn die Materie bleibt doch immer, was sie ist, auch wenn sie mit der Form verbunden wird. Plotin erklärte, um die Schwierigkeit zu heben, die Materie geradehin für unvergänglich. Er berief sich zuvörderst auf den allgemeinen Sprachgebrauch. Wenn etwas Warmes kalt wird, so sagen wir nicht, daß die Materie (das Subject) vergeht, sondern nur, daß das Warme vergehe. Es bleibt auch bey aller Verwandlung der Qualität ein gewisses Materiale übrig. Die Materie selbst kann nicht gänzlich untergehen; die Möglichkeit ihres Ueberganges in ein Nichts ist undenkbar. Bey diesem Raisonnement widersprach Plotin sich abermals selbst. Er räumte der Materie eine beständige Veränderlichkeit ein; oder legte ihr wenigstens die Empfänglichkeit für die Veränderung durch die Verbindung mit der

Form

Form bey. Ein veränderliches Subject aber, das dennoch unvergänglich seyn soll, ist ein sich selbst aufhebender Begriff. Ferner, wenn die Materie auch nach der Verbindung mit der Form dieselbe bleibt, so ist die Form alles Wirkliche; und die Materie ist nichts, indem sich nicht anzeigen läßt, weder, was die Materie vor der Verbindung mit der Form war, noch, was sie nachher ist. Plotin suchte nun zwar diesem Widerspruche zu begegnen. Er behauptete die Empfänglichkeit der Materie für Veränderungen, ohne daß sie darum selbst verändert würde. So nehme der Spiegel die in ihm vorgestellten Gegenstände auf, ohne etwas davon zu leiden, oder selbst dadurch verändert zu werden; das Wachs nehme die Figuren auf, und bliebe nichts desto weniger, was es sey. In der That beharrt das Subject, als Kategorie des Verstandes, im Begriffe immer, während die Accidenzen an ihm wechseln, und das war es auch, was den Plotin verführte, der Materie, getrennt von der Form, doch immer eine denkbare Realität zuzuschreiben, ob sie gleich vor der sinnlichen Wahrnehmung verschwand. Aber, was sich doch durchaus nicht bewähren ließ, war die Realität der absoluten Materie, als Subject, für die Sinne, und diese suchte Plotin auf die obige Weise darzuthun, um seine Philosophie mit der

Erfahrung in Harmonie zu bringen. In der Erfahrung bleibt freylich die Materie unverändert in manchen Fällen, auch nach Annahme dieser und jener Qualitäten; aber ob sie es in allen Fällen bleibe, war die Frage; und wenn sie es nicht bleibt, wie sich dabey die Unvergänglichkeit der Materie behaupten lasse? oder, wenn sie es bleibt, wie alle Wirklichkeit der Dinge auf die blosse Form zurückgeführt werden könne? Wird inzwischen die Materie, als aller Qualitäten beraubt, vorausgesetzt, so können ihr auch keine Kräfte zukommen. Sofern also die Materie Qualitäten empfängt, müssen diese in der Thätigkeit eines andern Princips ausserhalb der Materie ihren Grund haben. Die Figur des Wachses entspringt nicht aus dem Wachse selbst, sondern aus einem Etwas ausser demselben. Es ist demnach die Form, welche der Materie alle möglichen Qualitäten mittheilt. Sogar die Ausdehnung ist der Materie nicht ursprünglich eigen; sondern, wenn sich die Form mit der Materie zu einem bestimten Körper verbindet, so giebt sie ihr zugleich die Ausdehnung, welche zu diesem Körper nothwendig erfodert wird.

Das System des Plotin, so weit es bisher entwickelt ist, war freylich auf ein schwärmerisches Princip (die Ekstase) gegründet, und

und führte auch am Ende zur Schwärmerey, zur Theurgie und Magie, hin. Inzwischen aus dem Gesichtspuncte der kritischen Philosophie beurtheilt, verdient es gerade durch jenes Princip, und durch die Consequenz in den Folgerungen daraus, eine besondere Aufmerksamkeit. Was Plotin Ekstase nennt, war im Wesentlichen nichts anders, als was die Neuern verstehn, wenn sie eine gänzliche Zurückziehung auf das unmittelbare Selbstbewußtseyn, und was darin vorgeht, zur Bedingung des Philosophirens machen. Nur hatte Plotin von dem Wesen der reinen Vernunft, der Möglichkeit einer Realerkentniß durch sie, und ihrer Beschränktheit auf das Gebiet der Erfahrung, keinen Begriff. Er verwechselte also die exaltirte Phantasie mit dem reinen Selbstbewußtseyn, und glaubte durch dieses zu einer Erkentniß von Gegenständen zu gelangen (z. B. zur reinen Anschauung der Gottheit), die nur nichtige Geburten jener waren. Eben dadurch ging sein Princip von Schwärmerey aus, und begründete Schwärmerey. Demungeachtet war es doch auch nicht immer die exaltirte Phantasie, welche den Gang der philosophischen Speculation des Plotin regierte. Sein philosophisches System ist ein Intellectualsystem, das nur dadurch bald ein widersinniges, bald ein schwärmerisches Ansehn bekomt, daß er den Antheil der Erfahrung und der reinen Vernunft an der Erkentniß nicht gehörig unterschied, daher in die reine Vernunft übertrug, was der Erfah-

rung gebährt, und umgekehrt, und Gegenstände jenseit aller Erfahrung durch reine Vernunft zu erkennen wähnte. So mußte seyn System ebenfalls, wie die Systeme seiner Vorgänger, in einen Widerstreit mit der Vernunft, und mit der Erfahrung gerathen. Daß er alles Vorhandne aus Einem Principe herleitete, lag in der Tendenz der Vernunft zur Einheit; er fehlte nur in der Art der Ableitung, und über diese ist man ja gegenwärtig in der philosophischen Welt noch nicht einig. In der weitern Entwickelung seines Systems hat Plotin das Verdienst, die sogenannten ontologischen Begriffe viel schärfer gefaßt zu haben, als seine Vorgänger. Er behandelte überhaupt die Metaphysik mehr, um mich so auszudrücken, in dem Gebiete, in welchem sie allein heimisch seyn könte, wenn es wirklich eine Metaphysik der Dinge, und ein eignes Gebiet derselben gäbe. Seine Bemühungen, sich aus der Dialektik der Vernunft zu befreyen, in welche er sich verwickelt fühlte, den Widerstreit seiner Philosophie aus Begriffen mit den Thatsachen der Erfahrung aufzulösen, beweisen einen ungemeinen Scharfsinn, so wenig sie ihm auch gelungen sind. Er deckte manche Schwierigkeiten dabey auf, die Plato und Aristoteles nicht einmal geahndet, oder zum mindesten nicht berührt hatten, und zeigte, wie sich denselben nach seiner Meynung ausweichen lasse. Am bemerklichsten ist dies bey der Lehre vom Verhältniße der Materie zur Form. Den Begriff der

Qua-

Qualitätenlosigkeit der Materie hielt er fester, als alle Metaphysiker vor ihm. Er gieng so weit, auch den Raum in den Begriff der Form aufzunehmen, wo denn allerdings der große Zweifel übrig blieb, was die Materie als Ding an sich sey?

§. 557.

Plotin nahm zur Erklärung des Universums drey verschiedene Realitäten an: die Materie, die Form, und das aus diesen beyden Zusammengesetzte, den Körper. Alle drey Realitäten begriff er unter dem gemeinschaftlichen Namen der Substanz zusammen. Er verstand Substanz in der Aristotelischen Bedeutung des Worts. Sie ist dasjenige, was nicht in einem Subjecte ist, noch von einem Subjecte prädicirt wird, sondern was durch sich selbst ist (das Substrat schlechthin, kein Prädicat). Die Materie ist Substanz, wiewohl die schlechteste oder uneigentlichste Substanz, weil sie ohne die Form nichts Wirkliches ist. Die Form ist in der Materie, aber nicht in der Materie, als in einem Subjecte, oder als Prädicat derselben; sondern sie ist ein Theil des aus der Materie und Form Zusammengesetzten. Sie ist also ebenfalls Substanz, wie die Materie, und

zwar so fern sie das Princip ist, mittelst dessen die Materie zu einer bestimten Wirklichkeit erhoben wird, ist sie die edlere vorzüglichere Substanz. Der Begriff des Körpers trifft mit dem gemeinen Begriffe der Substanz zusammen. Die Form ist das Princip der Thätigkeit, und folglich auch das Princip des Lebens überhaupt. Der Körper, als bloße Materie betrachtet, enthält kein Leben in sich. Plotin beweist dieses aus der Theilbarkeit des Körpers, als solchen. Dasjenige, welches keinen Raum erfüllt, und in keinem Andern sich befindet, als Theil eines Ganzen, ist untheilbar. Hingegen dasjenige, dessen Theil weder mit den übrigen Theilen, noch mit dem Ganzen einerley ist, und dessen Theil kleiner ist, als das Ganze, ist theilbar. Alle Theile des Ganzen aber haben im Ganzen ihren bestimten Ort, und keiner kann an der Stelle des andern seyn. Nun ist das Leben entweder in allen Theilen des Körpers, oder in einigen, oder in einem. Wird angenommen, daß das Leben in allen Theilen des Körpers liege, so giebt man zu, daß es nicht in der Zusammensetzung seinen Grund habe, und diese macht doch erst die elementarischen Theile zum Körper; nicht zu gedenken, daß der Erfahrung gemäß kein elementarischer Theil des Körpers Leben enthält, mithin auch der Körper durch die Zusammen-

setzung

setzung der Elemente das Leben nicht gewinnen kann. Wird aber angenommen, daß das Leben in einem oder in einigen Theilen des Körpers wohne, so komt es ihm wiederum nicht als zusammengesetztem Körper zu. Diese Argumentation für die Existenz eines geistigen Lebensprincips hat noch itzt ihren Werth.

§. 558.

Der Begriff der Form war beym Plotin dem Begriffe der Materie geradehin entgegengesetzt. Die erstere ist ihm ein bloß geistiges Princip, das absolut untheilbar ist. Gleichwohl stellt sie Plotin als ein Lichtwesen dar, so wie er im Gegentheile die Materie als die Finsterniß charakterisirt. Diese Bilder waren aus der Orientalischen Philosophie entlehnt. Der Widerspruch zwischen dem absolut Einfachen, wie doch das geistige Princip seyn sollte, und dem Lichte, als einer materiellen Substanz, wurde von dem Plotin und den orientalischen Philosophen überhaupt nicht bemerkt. Eine richtige auf genauere Untersuchung gegründete Theorie des Lichts war damals noch nicht vorhanden; man hielt also wirklich das Licht für dasjenige Object, was dem Begriffe des Einfachen oder Geistigen entspräche; und diese Meynung wur-

de dadurch unterstützt, daß die überspannte Phantasie, wenn sie den leeren Begriff des Geistigen zu realisiren strebt, auf das Bild des Lichtes geräth. Manche andere Eigenschaften des Lichtes, daß es die ursprüngliche objective Bedingung aller Vorstellbarkeit äusserer Gegenstände ist, daß es die schnellste Bewegung hat, das es sich am besten zum Attribute des vollkommensten Wesens, der Gottheit, zu schicken scheint, mochten auch das ihrige dazu beytragen, daß man das Licht mit dem Geistigen verwechselte, oder vielmehr dem Lichte selbst alle Merkmale des Geistigen beylegte. Das Princip der Form ist also beym Plotin die von den ältern Philosophen sogenannte Weltseele. Sie ist der Quell der Vernunft, so wie aller in der Welt verbreiteten vernünftigen Wesen. Hierin stimmte Plotin mit seinen Vorgängern, namentlich dem Plato, überein. Er wich aber von diesem ab in Ansehung des Ursprungs der niedern Seelenkräfte, der Sinnlichkeit, der Phantasie, des Gedächtnißes, der Begierden und Affecten. Plato leitete diese leztern nicht aus der göttlichen Weltseele her, sondern aus der Materie, und dem ursprünglichen in dieser befindlichen Bewegungsprincipe, der rohen Weltseele. Daher ließ er auch diese niedern Seelenvermögen mit dem Tode des Körpers aufhören. Plotin aber suchte den leztern

die-

dieselbe Quelle mit dem vernünftigen Wesen der Seele zu vindiciren. Die Natur der vernünftigen Seele besteht im Denken. Dieses ist ein innerer Act, zu dem äussere Empfindung nicht wesentlich gehört, und demnach ist der Seele ein äusseres Empfindungsvermögen nicht nothwendig. Die Empfindung ist die Wahrnehmung körperlicher Veränderungen; der Körper drückt seine Formen in die Seele ab; oder die Seele muß durch die Empfindung dem Empfundnen verähnlicht werden, sey es nun, daß sie unmittelbar diesem ähnlich wird, oder mit einem ihm Aehnlichen in naher Verbindung steht, wenn überhaupt die äussere Empfindung möglich seyn soll. Es kann aber die Seele nicht unmittelbar dem Empfundenen ähnlich werden, so wenig, wie der Punct einer Linie, oder eine empfindbare Linie einer intelligibeln. Also muß die Seele mit Etwas in Verbindung stehn, durch dessen Vermittelung sie das Empfundene in sich aufnimt, d. i. empfindet. Das vermittelnde Etwas sind die körperlichen Organe, und ohne diese kann demnach keine Empfindung entstehn.

§. 559.

Das Bedürniß körperlicher Organe für die äussere Empfindung gilt inzwischen nur von

von den menschlichen und thierischen Seelen. Der Weltseele legte Plotin andere Prädicate bey, die eine besondere Erwägung verdienen. Dieser komt überhaupt keine äussere Empfindung zu, weil die Weltseele das ganze Weltall durchdringt und erfüllt, also nichts ausserhalb der Weltseele oder der Welt vorhanden ist, was von der Weltseele äusserlich empfunden werden könte. Gleichwohl hat doch die Weltseele Empfindung; nur daß diese Empfindung eine innere (συναισθησις) ist, vermöge deren sie sich aller der Veränderungen bewußt wird, die sich in der Welt ereignen. Plotin zog hieraus die merkwürdige Folgerung, daß die Weltseele sowohl, als die Seelen der Gestirne, eben weil sie alles gewahr würden, was innerhalb des Bezirkes ihrer Wirksamkeit vorgehe, auch die Gebete der Menschen vernehmen. Soferne aber die Weltseele kein Vermögen der äussern Empfindung hat, hat sie auch kein Gedächtniß. Das Wesen der Weltseele ist Denken, und dieses ist bey ihr nicht der Veränderlichkeit unterworfen; ist überhaupt bey ihr kein Act, der in der Zeit vorginge, und der Succession empfänglich wäre. Die Weltseele denkt Alles, was ist, war, und seyn wird, in demselben Acte. Sie kann also keine Erinnerung, kein Gedächtniß haben, indem sie beyder durchaus nicht bedarf. Das Denken

ken der menschlichen Seele ist freylich an die Zeit gebunden, so wie alle Thätigkeit derselben sich in die vergangne, gegenwärtige und künftige eintheilen läßt; dieses gilt aber nicht von der Weltseele, deren Wirksamkeit auf keine Weise durch den Körper bedingt oder beschränkt wird. Aus eben dem Grunde, aus welchem die Weltseele über alle Veränderlichkeit erhaben ist, ist sie auch frey von sinnlichen Begierden, und von den Gefühlen des Vergnügens, wie des Schmerzes. Diese entspringen sämtlich nur aus der mit der menschlichen und thierischen Seele verbundenen körperlichen Organisation, welche bey der Weltseele nicht statt findet, obgleich diese auch die Welt zum Körper hat. Bey dieser Verschiedenheit, welche Plotin zwischen den Eigenschaften der Weltseele und denen der menschlichen und Thierseelen annahm, wurde es nothwendig, das Verhältniß dieser zu jener noch genauer zu bestimmen. Er erklärte zwar, wie seine ältern Vorgänger, die Weltseele für den Quell aller übrigen seelenartigen Substanzen in der Welt, und ließ diese aus jener hervorgehn und in jene zurückkehren. Aber das Verhältniß der menschlichen und Thierseelen zur Gottheit dachte er sich ganz anders, als wie seine Vorgänger gethan hatten. Die letztern nahmen eine numerische Verschiedenheit der menschlichen und Thier-

see-

seelen, sowohl unter einander selbst, als in ihrer Beziehung zur Weltseele an; jede Seele machte eine Substanz für sich aus, wenn sie gleich aus der Weltseele entsprungen war. Hingegen Plotin dachte sich die Weltseele zugleich mit den thierischen und menschlichen Seelen als einen Inbegriff, bey dem zwar eine logische Verschiedenheit statt fände; aber keine sinnliche numerische. So sind im Verstande die Begriffe verschieden; aber sie sind nicht durch den Raum getrennt, nicht ausser einander, und also nicht numerisch verschieden. Die Weltseele drückt also immer eine Einheit aus, ob sie gleich der Grund und Quell aller übrigen Seelensubstanzen in der Welt ist. Alle Seelen sind Producte der Weltseele, und nichts desto weniger mit ihr zur Einheit verbunden, so wie alle Begriffe Erzeugniße des Verstandes sind, und doch mit ihm einen und denselben Verstand ausmachen. Da Plotin selbst die Unverträglichkeit dieser seiner Behauptung mit der Selbstständigkeit der menschlichen und Thierseelen in theoretischer Hinsicht fühlte; (denn an die Schwierigkeiten, die aus der praktischen Natur der menschlichen Seelen gegen jene Behauptung hervorgehn, scheint er nicht einmal ernstlich gedacht zu haben); so bemühte er sich mit großer Anstrengung seine Vorstellungsart noch mehr zu verdeutlichen und zu begründen.

Wer-

Werden die Seelen, sagt er, bloß für körperlich angenommen, so wäre der Inbegriff derselben allerdings theilbar, und davon würde eine numerische Vielheit die nothwendige Folge seyn. Aber man könte doch die Körperlichkeit immer nur in Beziehung auf die Materie derselben behaupten; nicht in Beziehung auf die Form. Vermöge dieser Form der Seelen würde sich dennoch ihre Vielheit mit der Einheit der Weltseele vereinbaren lassen. Die menschlichen und thierischen Seelen sind alsdenn ihrem Stoffe nach betrachtet eine Mannichfaltigkeit numerisch verschiedener Subjecte; ihrer Form nach betrachtet sind sie zusammen die Weltseele, und mit ihr Eins und dasselbe. Nun muß aber zwischen der formellen Einheit der Seelen, und der numerischen Verschiedenheit ihrer Subjecte eine nothwendige Verknüpfung seyn, und diese Verknüpfung bringt es mit sich, daß, wo ein Theil ist, auch das Ganze sey, und wo das Ganze ist, auch alle Theile sich befinden. So läßt es sich begreifen, wie alle Seelen aus Einer (der Weltseele) entspringen, und doch in dieser Einen enthalten; wie die Weltseele Eine seyn, und doch eine numerische Vielheit der Subjecte befassen könne. Daß Plotin die oben berührte Schwierigkeit hierdurch im geringsten nicht aus dem Wege räumte, ist einleuchtend. Um die numeri-

sche

sche Mannichfaltigkeit der Seelen heraus-
bringen, mußte er die Körperlichkeit der
ben der Materie nach annehmen, wodurch
seinem eigenen vorher aufgestellten Beg[illegible]
von der Seele als einem geistigen We[illegible]
widersprach. Mit seiner Berufung auf
Unterschied des Stoffes und der Form
Seelen, wovon jener eine numerische Ver[illegible]
denheit der Subjecte nach sich ziehe, [illegible]
gleichwohl die Einh[illegible] [illegible]ige Verknüpf[illegible]
seele [illegible] die [illegible] der Seelen [illegible]
des [illegible] zu Welt[illegible]
das [illegible] [illegible]be, bewirkte
über[illegible] den Wider[illegible]
nich[illegible] Einheit der [illegible]
in [illegible] Verschiedenheit [illegible]
seel[illegible] Seelen, [illegible]
[illegible] [illegible]gte. [illegible]
[illegible] [illegible]mer and[illegible]
[illegible] [illegible]nander [illegible]

vollendet ist; ohne den einen Theil könte die Wissenschaft kein Ganzes seyn, weil jeder Theil zum Ganzen beyträgt und nothwendig ist. Daß dies von uns nur dunkel eingesehen wird, und eben daher kaum glaublich ist, hat seinen Grund in der mit der Seele verbundenen körperlichen Organisation, die nur eine partielle Auffassung erlaubt, und deswegen sich leichter den Theil in dem Ganzen, als das Ganze in dem Theile vorzustellen vermag. Aber dieses Gleichniß gewährt auch nur einen hinkenden Beweis. Die Wissenschaft ist ein intellectuales Ganze, und so läßt sich das Ganze in dem Theile wohl denken, sofern der Theil als [illegible] Satz gegeben oder betrachtet wird, [illegible] welchem das Uebrige analytisch entwick[illegible]erden mag. Von jedem Satze der [illegible]nschaft kann es aber doch auch nicht [illegible]hin behauptet werden, daß in ihm, [illegible]em Theile der Wissenschaft, das G[illegible]thalten sey. In einem abgeleiteten u[illegible]neten Satze ist das Princip desselbe[illegible] enthalten; wohl aber jener Satz im [illegible]cipe. Das Princip kann mit dem [illegible] Satze verbunden werden durch S[illegible] nur nicht durch Analysis, und in [illegible]e ist in dem Satze, als Theile [illegible]nze der Wissenschaft enthal[illegible] zu dem Ganzen, soferne die-

 ses

sche Mannichfaltigkeit der Seelen herauszubringen, mußte er die Körperlichkeit derselben der Materie nach annehmen, wodurch er seinem eigenen vorher aufgestellten Begriffe von der Seele als einem geistigen Wesen, widersprach. Mit seiner Berufung auf den Unterschied des Stoffes und der Form der Seelen, wovon jener eine numerische Verschiedenheit der Subjecte nach sich ziehe, diese gleichwohl die Einheit derselben in der Weltseele bewirke; die nothwendige Verknüpfung des Stoffes und der Form der Seelen aber das Verhältniß der Seelen zu Weltseele überhaupt zur Einheit erhebe, bewirkte er nichts weiter, als daß er den Widerstreit in den Behauptungen, der Einheit der Weltseele und der numerischen Verschiedenheit der menschlichen und thierischen Seelen, noch bestimter und auffallender zeigte. Inzwischen suchte **Plotin** noch von einer andern Seite jene Behauptungen mit einander auszugleichen. Er verglich die Einheit der Weltseele, und die numerische Verschiedenheit der einzelnen Seelen mit dem Begriffe einer Wissenschaft uud ihrer Theile. Die Wissenschaft, sagte er, ist ein Ganzes, und ist in jeden Theile derselben ganz enthalten. Denn aus jedem gegebenen Satze der Wissenschaft kann das Vorhergehende und Folgende desselben abgeleitet werden, bis die gesamte Wissenschaft

vol-

vollendet ist; ohne den einen Theil könte die Wissenschaft kein Ganzes seyn, weil jeder Theil zum Ganzen beyträgt und nothwendig ist. Daß dies von uns nur dunkel eingesehen wird, und eben daher kaum glaublich ist, hat seinen Grund in der mit der Seele verbundenen körperlichen Organisation, die nur eine partielle Auffassung erlaubt, und deswegen sich leichter den Theil in dem Ganzen, als das Ganze in dem Theile vorzustellen vermag. Aber dieses Gleichniß gewährt auch nur einen hinkenden Beweis. Die Wissenschaft ist ein intellectuales Ganze, und so läßt sich das Ganze in dem Theile wohl denken, sofern der Theil als ein Satz gegeben oder betrachtet wird, aus welchem das Uebrige analytisch entwickelt werden mag. Von jedem Satze der Wissenschaft kann es aber doch auch nicht schlechthin behauptet werden, daß in ihm, als einem Theile der Wissenschaft, das Ganze enthalten sey. In einem abgeleiteten untergeordneten Satze ist das Princip desselben nicht enthalten; wohl aber jener Satz in dem Principe. Das Princip kann mit dem abgeleiteten Satze verbunden werden durch Synthesis, nur nicht durch Analysis, und in diesem Falle ist in dem Satze, als Theile, nicht das Ganze der Wissenschaft enthalten, wiewohl er zu dem Ganzen, soferne die-

ses in seinen einzelnen Theilen analytisch vorgestellt wird, nothwendig gehört.

§. 560.

Je mehr Plotin seine Hypothese von der Identität der menschlichen und thierischen Seelen mit der Weltseele, und von der Nichtexistenz eines numerischen Unterschiedes zwischen ihnen mit dem zusammenhielt, was ihm die Erfahrung von dem menschlichen und thierischen Seelenwesen, und den mannichfaltigen Aeusserungen desselben sagte; desto schwerer wurde es ihm, dieselbe zu behaupten. Machen alle Seelen, die wir doch der Erfahrung nach numerisch unterscheiden, mit der Weltseele in der Wirklichkeit nur eine absolute Einheit aus, und ist die Weltseele nur immer ganz und dieselbe in jeder einzelnen Seele, und diese wiederum gleichsam der Repräsentant der Weltseele; wie ist es denn zu erklären, daß eine so große Mannichfaltigkeit in der Art zu empfinden, zu urtheilen, zu begehren und zu handeln, unter den Menschen herscht? Diese scheint sich doch durchaus nicht mit der behaupteten Identität der Weltseele und der thierischen und menschlichen Seelen zu vertragen. Und es ist nicht einmal bloß eine Mannichfaltigkeit der empirischen Aeusserungen des Seelenwe-

lenweſens in der Welt wahrzunehmen, ſondern ſogar der geradeſte Widerſtreit unter denſelben, wodurch die Weltſeele als ein in ſeinem Innern ſich ſchlechthin widerſtreitendes Subject erſcheint. Nicht nur hält der eine Menſch für wahr, was der Andere für falſch erkennt; ſondern der Eine handelt gut, der andere handelt böſe; und es müßte alſo Eine und dieſelbe Weltſeele ſeyn, die das Wahre zugleich als Falſch dächte, oder umgekehrt, und das Böſe für Gut oder das Gute für Böſe hielte, und folglich zugleich gut und böſe handelte. Plotin fühlte die Schwierigkeit, dieſen Einwürfen zu begegnen; aber er ließ es wenigſtens nicht unverſucht, ſie wegzuräumen, obgleich die Art, wie er es that, ſeltſam genug war. Er erklärte die empiriſch verſchiedenen Aeuſſerungen des Seelenweſens für bloße Modificationen deſſelben, wodurch die Einheit der Weltſeele überhaupt ihrem Weſen nach im geringſten nicht aufgehoben werde. Ein Menſch kann in ſeinem Weſen derſelbe bleiben. und dennoch können verſchiedene Modificationen bey ihm ſtatt finden. Die eine Hand kann ruhen, während die andere empfindet, aber es iſt nichts deſto weniger derſelbe Menſch, der in Hinſicht auf die eine und die andere Hand zugleich ruht und empfindet. Was von Einem Menſchen gilt, das gilt auch von mehrern. Es kann ſeyn, daß mehr Men-

ses in seinen einzelnen Theilen analytisch vorgestellt wird, nothwendig gehört.

§. 560.

Je mehr Plotin seine Hypothese von der Identität der menschlichen und thierischen Seelen mit der Weltseele, und von der Nichtexistenz eines numerischen Unterschiedes zwischen ihnen mit dem zusammenhielt, was ihm die Erfahrung von dem menschlichen und thierischen Seelenwesen, und den mannichfaltigen Aeusserungen desselben sagte; desto schwerer wurde es ihm, dieselbe zu behaupten. Machen alle Seelen, die wir doch der Erfahrung nach numerisch unterscheiden, mit der Weltseele in der Wirklichkeit nur eine absolute Einheit aus, und ist die Weltseele nur immer ganz und dieselbe in jeder einzelnen Seele, und diese wiederum gleichsam der Repräsentant der Weltseele; wie ist es denn zu erklären, daß eine so große Mannichfaltigkeit in der Art zu empfinden, zu urtheilen, zu begehren und zu handeln, unter den Menschen herscht? Diese scheint sich doch durchaus nicht mit der behaupteten Identität der Weltseele und der thierischen und menschlichen Seelen zu vertragen. Und es ist nicht einmal bloß eine Mannichfaltigkeit der empirischen Aeusserungen des Seelenwe-

lenwesens in der Welt wahrzunehmen, sondern sogar der geradeste Widerstreit unter denselben, wodurch die Weltseele als ein in seinem Innern sich schlechthin widerstreitendes Subject erscheint. Nicht nur hält der eine Mensch für wahr, was der Andere für falsch erkennt; sondern der Eine handelt gut, der andere handelt böse; und es müßte also Eine und dieselbe Weltseele seyn, die das Wahre zugleich als Falsch dächte, oder umgekehrt, und das Böse für Gut oder das Gute für Böse hielte, und folglich zugleich gut und böse handelte. Plotin fühlte die Schwierigkeit, diesen Einwürfen zu begegnen; aber er ließ es wenigstens nicht unversucht, sie wegzuräumen, obgleich die Art, wie er es that, seltsam genug war. Er erklärte die empirisch verschiedenen Aeusserungen des Seelenwesens für bloße Modificationen desselben, wodurch die Einheit der Weltseele überhaupt ihrem Wesen nach im geringsten nicht aufgehoben werde. Ein Mensch kann in seinem Wesen derselbe bleiben. und dennoch können verschiedene Modificationen bey ihm statt finden. Die eine Hand kann ruhen, während die andere empfindet, aber es ist nichts desto weniger derselbe Mensch, der in Hinsicht auf die eine und die andere Hand zugleich ruht und empfindet. Was von Einem Menschen gilt, das gilt auch von mehrern. Es kann seyn, daß mehr Men-

ses in seinen einzelnen Theilen analytisch vorgestellt wird, nothwendig gehört.

§. 560.

Je mehr Plotin seine Hypothese von der Identität der menschlichen und thierischen Seelen mit der Weltseele, und von der Nichtexistenz eines numerischen Unterschiedes zwischen ihnen mit dem zusammenhielt, was ihm die Erfahrung von dem menschlichen und thierischen Seelenwesen, und den mannichfaltigen Aeusserungen desselben sagte; desto schwerer wurde es ihm, dieselbe zu behaupten. Machen alle Seelen, die wir doch der Erfahrung nach numerisch unterscheiden, mit der Weltseele in der Wirklichkeit nur eine absolute Einheit aus, und ist die Weltseele nur immer ganz und dieselbe in jeder einzelnen Seele, und diese wiederum gleichsam der Repräsentant der Weltseele; wie ist es denn zu erklären, daß eine so große Mannichfaltigkeit in der Art zu empfinden, zu urtheilen, zu begehren und zu handeln, unter den Menschen herscht? Diese scheint sich doch durchaus nicht mit der behaupteten Identität der Weltseele und der thierischen und menschlichen Seelen zu vertragen. Und es ist nicht einmal bloß eine Mannichfaltigkeit der empirischen Aeusserungen des Seelenwe-

lenwesens in der Welt wahrzunehmen, sondern sogar der geradeste Widerstreit unter denselben, wodurch die Weltseele als ein in seinem Innern sich schlechthin widerstreitendes Subject erscheint. Nicht nur hält der eine Mensch für wahr, was der Andere für falsch erkennt; sondern der Eine handelt gut, der andere handelt böse; und es müßte also Eine und dieselbe Weltseele seyn, die das Wahre zugleich als Falsch dächte, oder umgekehrt, und das Böse für Gut oder das Gute für Böse hielte, und folglich zugleich gut und böse handelte. Plotin fühlte die Schwierigkeit, diesen Einwürfen zu begegnen; aber er ließ es wenigstens nicht unversucht, sie wegzuräumen, obgleich die Art, wie er es that, seltsam genug war. Er erklärte die empirisch verschiedenen Aeusserungen des Seelenwesens für bloße Modificationen desselben, wodurch die Einheit der Weltseele überhaupt ihrem Wesen nach im geringsten nicht aufgehoben werde. Ein Mensch kann in seinem Wesen derselbe bleiben. und dennoch können verschiedene Modificationen bey ihm statt finden. Die eine Hand kann ruhen, während die andere empfindet, aber es ist nichts desto weniger derselbe Mensch, der in Hinsicht auf die eine und die andere Hand zugleich ruht und empfindet. Was von Einem Menschen gilt, das gilt auch von mehrern. Es kann seyn, daß mehr Men-

schen sich in demselben Augenblicke bewegen, wo andere Menschen ruhen; aber wie in jenem Falle der Mensch derselbe bleibt, so bleibt auch hier die Weltseele in mehr Menschen eine und dieselbe; sie stellt sich nur in verschiedenen Modificationen dar. Kaum bedarf es wohl noch einer Erinnerung, wie wenig es dem Plotin gelungen sey, die vorher bemeldete Schwierigkeit auf diese Art zu heben. Er wollte die absolute Einheit der Weltseele retten, sofern sie durch einen Verstandesbegriff gedacht wird; dieser Begriff selbst aber konte nur aus den in der Erfahrung numerisch verschiedenen Seelen abstrahirt werden, da er nicht a priori gegeben ist; es war also nothwendig, zu zeigen, daß die empirische numerische Verschiedenheit der Seelen der absoluten Einheit der Weltseele keinen Eintrag thue. Gleich wohl beruft sich Plotin auf Thatsachen der Erfahrung, die nichts weiter als eben die numerische Verschiedenheit der Seelen beweisen, die aber nicht zeigen, daß demungeachtet die Weltseele Eine und dieselbe sey. Eine andere Erläuterung, welche Plotin von dieser seiner Behauptung gab, war nicht befriedigender. Die Seelen an und für sich, sagte er, existiren nicht von einander abgesondert; vielmehr sie machen eine wesentliche Einheit aus. Aber sofern sie mit der Materie, die ein Mannichfaltiges ausdrükt, verbun-

bunden werden, erscheinen sie selbst als vielfach. Es ist demnach nur die Materie, die vielfach erscheint, nicht die Seelen. Eine Stimme ist eine und dieselbe, wenn sie auch von vielen gehört wird, und bey diesen mannichfaltige Empfindungen des Hörens hervorbringt. Aber auch dies Gleichniß thut kein Genüge. Die Stimme ist freylich dieselbe. Hingegen die Empfindungen des Hörens sind doch verschieden, da sie bey einem Jeden auf eine andere Art erzeugt werden, und diese Verschiedenheit müßte nicht statt finden, wenn das Gleichniß treffend seyn sollte. Ueberhaupt war das Bemühen des Plotin vergeblich, die Identität der Seelen nach ihren empirischen Aeusserungen mit der Weltseele in einem Verstandesbegriffe gedacht, darzuthun. Er stellte inzwischen den Satz dogmatisch auf: Alle Seelen der Menschen und Thiere sind in der Weltseele enthalten, und sind mit dieser Eins und dasselbe. Die Weltseele ist ihre Ursache; aber sie als Wirkungen sind nicht von der Ursache verschieden. Sie sind mit der Weltseele so genau und unzertrennlich verbunden, wie der Schatten mit seinem Körper.

§. 561.

Da Plotin alles Vorhandene, also auch den ganzen Inbegriff der Erscheinungen in-

tellectualisiren wollte, so mußte er auch die Materie aus der Weltseele herleiten, und zugleich die Möglichkeit dieser Ableitung bewähren. Er that dies auf folgende Art: Die Seele, als intellectuales Wesen ursprünglich, äussert sich in ihrem Daseyn, und wird wirksam. Das vermag sie nicht, ohne einen Ort zu haben und einzunehmen. Diesen Ort erhält sie durch den Körper. Sie erzeugt sich also selbst ihren Körper unmittelbar durch ihre Aeusserung oder Wirksamkeit. Das Erzeugen des Körpers bemühte sich Plotin dadurch vorstellig zu machen, daß er annahm, die Seele gehe bey ihrer Thätigkeit gleichsam aus der Region des Intellectualen heraus; in diesem Herausgehn bemerke sie ihren Schatten, so wie sich jenseit eines Feuers die Finsterniß zeigt, und dieser Schatten sey es, den sie als ihren Körper betrachte, und zu ihrem Körper umbilde. Sie ist durch ihre Natur genöthigt, dem an sie grenzenden Schatten eine Form zu geben, und dadurch empfängt der Körper seine zweckmässige Organisation und Schönheit. Aber diese Wohnung, welche die Seele sich baut und einnimt, ist nicht von ihr, der Urheberin desselben, verschieden. Die Seele theilt sich der Materie mit, und beseelt sie. Man konte fragen, was unter einer Thätigkeit, die Plotin mit dem Hervortreten der Seele aus der intellectualen Region in die Fin-

Finsterniß bezeichnet, eigentlich gedacht werde? Der dabey zum Grunde liegende Begriff ist, daß Objecte des reinen Denkens für die Seele zu Objecten der äussern Empfindung und Anschauung werden. Die Gegenstände des reinen Denkens hält Plotin, ganz im Geiste des Platonismus, für ewig, unwandelbar und göttlich. Sie sind auch die Principien und Quellen aller Sinnenerscheinungen. Aber, wie sie diese erzeugen, oder in diese übergehen mögen, konte vom Plotin möglicherweise nie aufgeklärt werden, wiewohl er es aufzuklären versuchte. Was er für Aufklärung der Sensualisirung des Intellectualen annahm, war nur eine erschlichene Verwechslung des Sinnlichen mit dem Intellectualen. Auf die reine Denkthätigkeit der Seele, sofern ihr Wesen bloß im Intellectualen besteht, sind weder Raum noch Zeit anwendbar. Es konte hier also weder von einem Hervortreten der Seele aus dem Intellectualen in die Region des Sinnlichen, noch von einer Nothwendigkeit für dieselbe, sich deshalb einen Körper im Raume zu bilden, die Rede seyn. Noch unbegreiflicher und unhaltbarer war die erschlichene Voraussetzung des Plotin, daß die Seele einen Schatten habe, bey dem Heraustreten aus dem Intellectualen diesen Schatten wahrnehme, ihn als ihren Ort betrachte, und zu ihrem Körper umgestalte. Ein Schatten

 der

der Seele, als eines bloß intellectualen Wesens, war ein sich selbst widersprechender Begriff. Plotin hob damit entweder das intellectuale Wesen der Seele auf, indem er sie zu einem Körper machte, oder er dichtete der intellectualen Seele körperliche Prädicate an, welche sie ihrer Natur noch nicht haben konte. Auch daß Plotin das Licht zu einem Merkmale der intellectualen Region machte, und ihm die Finsterniß zur Grenze gab, vertrug sich durchaus nicht mit den vorausgesetzten Begriffen des Intellectualwesens selbst. Eine andere Schwierigkeit, die sich dem Hervorgehn der Materie aus der Weltseele entgegenstellte, wie nämlich dasselbe mit der vom Plotin behaupteten Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Materie zu vereinbaren sey, glaubte Plotin dadurch wegzuräumen, daß er jenes Hervorgehn nicht als etwas successiv Geschehenes gedacht wissen wollte. Die Materie war vielmehr zugleich mit der Weltseele da, ungeachtet diese der Grund von jener ist. Hier mußte Plotin beweisen, daß zwischen Grund und Folge keine Succession sey, und er wagte es in der That, den Beweis zu führen. Zwischen Ursache und Wirkung, behauptete er, sey nicht nothwendig eine Succession der Zeit. Beyde konten auch mit einander so verbunden vorgestellt werden, wie Substanz und Accidens. Der Körper und sein

Schat-

Schatten, die Sonne und ihr Licht, sind zugleich vorhanden, obgleich der Körper der Grund seines Schattens, so wie die Sonne ihres Lichtes ist. Plotin verwechselte hierbey wesentlich verschiedene Begriffe, den Begriff einer Wirkung mit dem eines Attributs. Man kann wohl sagen, daß die Sonne mit ihrem Lichte zugleich sey; aber das Licht ist nicht Wirkung der Sonne, sondern eine wesentliche Eigenschaft derselben, und eben deshalb mit ihr zugleich. Eben so wenig ist der Schatten eine Wirkung des Körpers. Er ist eine Beraubung des Lichts, und steht dem Lichte entgegen, wie die Verneinung dem Positiven. Aber zwischen beyden ist kein Caussalverhältniß. Mithin diese Beyspiele erläuterten im geringsten nicht, was Plotin erläutern wollte, wie die Materie aus der Weltseele emaniren, und dennoch an und für sich ewig seyn könne. Die Art, wie die Weltseele die Materie erzeugt, und aus sich emaniren läßt, ist diese, daß die Seele durch bloßes Denken die Gegenstände überhaupt, und sonach auch die sogenannten materiellen hervorbringt, und bildet. Alles, was für die Seele Gegenstand seyn soll, wird es dadurch, daß sie es als Gegenstand betrachtet. Die Seele also erzeugt den Gegenstand durch den bloßen Act ihres Denkens. So bildet der Mathematiker seine Figuren durch bloße Betrachtung des Raumes (durch

Construction) und jene werden eben dadurch für ihn zu Objecten. Das Wesen der Dinge als solcher besteht lediglich in ihrer Form, und diese ist wiederum nichts anders, als die Idee des Dinges. Die Idee ist aber etwas Intellectuales allein durch den Verstand Hervorgebrachtes. Das, was an dem Wasser, dem Feuer, Wesen ist, ist die Form desselben, die nichts anders als die Idee des Wassers oder Feuers ist. So führte Plotin die gesamte Materie auf ein Intellectualwesen zurük, das nur im Verstande, und durch den Verstand existire. Plotin verwechselte hier offenbar Materie und Form, und wiederum in Ansehung beyder das Object an sich mit seinem Begriffe, oder der Idee desselben. Sofern das Wesen der Materie abstrahirt gedacht wird, ist es freylich nichts weiter als ein abstracter Begriff, und dieser Begriff ist nur ein Intellectuales durch den Verstand Erzeugtes. Aber nichts desto weniger ist die Materie auch Ding an sich, und insofern ist sie im geringsten nicht mit dem abstracten Begriffe des Verstandes von ihr identisch. Der objective Grund der Qualitäten der Materie wird durch den abstracten Begriff zwar gedacht; aber er wird nicht durch ihn erkannt. Eben so die Formen, die der Verstand an den Dingen im Gattungs Begriffe denkt, sind bloße Ideen. Aber die Form der Dinge, zumal

der

der concreten, könte auch etwas an sich seyn, oder hat einen objectiven Grund in dem Dinge an sich, der nicht durch die Idee allein bestimt und erkant wird. Daß der Verstand einzig durch den Act des Denkens die Dinge sowohl ihrer objectiven Materie als Form nach erzeuge, das anzunehmen, war Plotin weder durch die Natur des Erkentnißvermögens an sich selbst, noch auch durch die Beschaffenheit der Erfahrung berechtigt. Plotin stieß selbst auf manche Einwürfe, oder wurde von andern darauf aufmerksam gemacht, die jene Theorie sehr erschütterten. Wäre es lediglich der Verstand, der die Dinge durch seine Begriffe erzeugte, so wäre es die göttliche Weltseele selbst, welche in ihrer Erkentniß der Dinge die Dinge selbst darstellte. In diesem Falle aber müßten die Dinge so vollkommen und unwandelbar durch den menschlichen Verstand erkannt, d. i. dargestellt werden, wie die Natur göttlicher Gedanken es mit sich bringt. Gleichwohl ist die Erkentniß der Dinge wandelbar, voll Schein, und oft irrig, und eben diese Prädicate haften theils an den Dingen selbst, theils sollten sie nach der Voraussetzung an ihnen haften. Die obige Theorie des Plotin kann sich demnach nicht behaupten. Er erwiederte hierauf, daß der menschliche Verstand zwar aus der göttlichen Weltseele emanirt sey, und sie insofern selbst repräsen-

sentire, daß er aber doch als eine von dem Urquelle der Göttlichkeit entferntere Emanation betrachtet werden müße, und daher könne die Contemplation, wodurch er die Gegenstände hervorbringt, nicht so vollkommen seyn, als wenn die göttliche Weltseele in ihrer Unmittelbarkeit die Gegenstände denkt und darstellt. Die unmittelbare göttliche Weltseele ist mit einem Künstler, und der menschliche Verstand mit dessen Zöglinge zu vergleichen, dem jener seine Kunst mitgetheilt hat. Das Kunstwerk des leztern wird nicht die Vollkommenheit haben, die es haben würde, wenn jener es hervorbrächte. So sinnreich die Antwort scheint, so wenig treffend ist sie. Der Lehrling der Kunst bringt es oft in der Kunst weiter, als sein Meister, und wenn also das Gleichniß als beweisend geltend soll, so müßte es sich ereignen, daß der unvollkomnere menschliche Verstand zuweilen die Gegenstände vollkomner erkennte, und eben deswegen wahrer darstellte, als die vollkommenste unmittelbare göttliche Weltseele selbst, welches anzunehmen doch ungereimt seyn würde.

§. 562.

Nachdem Plotin das Verhältniß der individuellen menschlichen und thierischen Seelen

len zur Weltſeele erörtert hatte, ſo ſuchte er nun auch das Verhältniß der Weltſeele zu dem ganzen Inbegriffe der Sinnenerſcheinungen und ihrer Veränderungen darzulegen. Die Weltſeele iſt die Urſache aller Bewegungen und Veränderungen in der Sinnenwelt, und dieſe ſowohl im Einzelnen, als im Zuſammenhange, werden durch jene regiert. Alles in der Welt hat alſo zureichenden Grund, und die Kette der Weltveränderungen verliert ſich in die Weltſeele, die ihr oberſtes und feſtes Glied ausmacht. Jede Bewegung iſt durch eine vorhergehende beſtimt, und das ganze Weltall wird vom Plotin mit einem figürlichen Tanze verglichen, der gleichſam nach einer präſtabilirten Harmonie durch die vorhergehenden Urſachen angeordnet iſt. Zum Beweiſe berief er ſich auf das Denkgeſetz der Cauſſalität, ohne übrigens die Verträglichkeit dieſes Fatums, das er dadurch in die Welt einführte, mit der moraliſchen Freyheit weiter aufzuklären; wozu er das Bedürfniß vielleicht deswegen nicht fühlte, weil er die menſchlichen Seelen mit der Weltſeele identificirte, und auf dieſe Art die Weltſeele, ſofern ſie ſelbſt ſich in jeder menſchlichen ausdrückt, immer freye Urheberin des Fatum's blieb, alſo dabey auch die Freyheit der menſchlichen Seele an und für ſich erhalten wurde. Aus der Abkunft der Welt aus der Weltſeele oder

der

der Gottheit folgerte Plotin ferner die Vollkommenheit jener, und die gänzliche Abwesenheit alles wahren Mangels und aller Unvollkommenheit in ihr. Die oberste Ursache der Welt ist selbst das Ideal alles Vollkommnen, und das sich selbst genugsamste Wesen. Sie brachte daher auch die Welt nicht aus irgend einem Bedürfniße, oder nach irgend einem Plane und Zwecke, um diesem Bedürfniße abzuhelfen, hervor. Vielmehr ist die Welt schon dadurch vollkommen, daß sie ein Werk des vollkommensten Urwesens ist. Dieses blieb bey der Schöpfung unverändert und dasselbe. Es wirkte nicht ausser sich, und auch nicht, um etwas dadurch zu erreichen; sondern die Welt ist bloß eine natürliche Folge von dem Daseyn dieses höchsten Wesens, ein Ausdruk der unendlichen Kraft und Realität desselben. Aus dem Grunde aber, und weil die Welt nothwendig zugleich mit dem Urwesen vorhanden ist, muß das Product auch seinem Schöpfer ähnlich seyn, und es kann sich in jenem kein Gebrechen antreffen lassen in Hinsicht auf einen Plan oder Zweck, weil es gar nicht nach einem Plane oder Zwecke geschaffen ist, und der Natur der Gottheit gemäß geschaffen werden konte. Plotin war gezwungen, die Vollkommenheit der Welt unbedingt anzunehmen, da er sie durch das bloße Denken der Gottheit entstehen ließ, und diese dadurch mit jener

zu

u einem und demselben Wesen machte. Er
nußte auch allen göttlichen Vorsatz, allen
Plan und Zweck bey der Schöpfung der
Welt leugnen. Die Welt war nothwendig,
wie die Gottheit, und so wie diese gesetzt wird,
wird auch jene gesetzt. Plotin begründete aber
durch diese Lehre den entschiedensten und blin-
desten Fatalismus, und stand noch überdem
in dem geradesten Widerspruche mit der Er-
fahrung, die Mängel, Gebrechen und Uebel
jeder Art in der Welt zeigt, welche sich auf
keine Weise mit dem Begriffe einer absolut
vollkomnen Welt reimen lassen wollen. Das
letztere entgieng auch dem Plotin nicht, oder
er wagte doch nicht, es ganz zu verkennen.
Um gleichwohl den Einwurf abzulehnen, wel-
cher sich von dieser Seite ihm entgegenstellte,
bemühte er sich, das in der Welt als wirklich
vorhanden seyn sollende Uebel nur als Schein-
übel darzustellen. Er erinnert, daß das Welt-
Ganze nicht nach seinen einzelnen Theilen,
sondern diese vielmehr nach dem Ganzen be-
urtheilt werden müßten. Ein Haar, eine Fuß-
zehe, ist vielleicht an und für sich tadelhaft,
aber ist es nicht in Hinsicht auf den ganzen
Körper. Auch giebt es in der Welt kein ab-
solutes Uebel. Was wir Uebel nennen, ist
immer mit dem Guten in irgend einer Ver-
bindung. Der Untergang eines Dinges ist
der Keim oder das Medium zur Entstehung
eines

eines andern. Die Menschen leben mit einander in Zwietracht, und beleidigen sich gegenseitig, um dadurch etwas Gutes zu erlangen. Sogar hat das Uebel selbst als Ursache ein Gutes zur Folge. Armuth, Krankheit, Schande, können den Tugendhaften nicht beugen, sondern erhöhen nur den Preis seiner Tugend, und bestärken ihn in derselben. Auf den Lasterhaften aber äussern sie die vortheilhafte Wirkung, daß sie ihn zum Nachdenken über seine Schlechtigkeit reizen, und dadurch zur Besserung bewegen. Diese Gründe mögen das Uebel entschuldigen und erträglicher machen; aber sie rechfertigen es nicht und erklären auch das Daseyn desselben nicht in einer Welt, die unmittelbar aus der Gottheit emanirt, und mit dieser Ein Wesen ausmachen soll. Eine solche Welt darf schlechthin kein Uebel enthalten. Plotin bestärkte deshalb die obigen Gründe noch durch andere Raisonnements. Man muß unterscheiden, sagt er, zwischen dem, was absolut und wirklich existirt, und dem Wandelbaren und Veränderlichen. Das erste ist gut, und muß gut seyn, und in ihm kann durchaus kein Uebel angetroffen werden. Das andere ist die Materie, und wenn es ein Uebel giebt, so muß sich dieses auf die Natur der Materie beziehen, und in ihr seinen Grund haben. Nun ist aber die Materie, eben weil sie das

Wan-

andelbare und Veränderliche ausdrükt, nicht
s wirklich existirend zu betrachten. Sie ist
ne Form, ohne Bestimtheit, schwindet von
iem Wechsel zum andern hinüber, und
nn überhaupt nur als ein Mangel von Qua-
äten vorgestellt werden. Das Uebel ist
mnach in etwas Nichtwirklichem gegründet,
nd folglich selbst nur scheinbar. Die Form
er Materie, die in dem wirklich Existiren-
en besteht, ist an sich gut, aber durch ihre
Vermischung oder Verbindung mit der Ma-
erie wird sie verderbt, und das Uebel kann
icht durch sie gehindert oder aufgehoben wer-
den. Hier verwickelte sich Plotin selbst in
eine Menge von Widersprüchen. Er ließ an-
fangs nicht bloß die Form, sondern auch die
Materie, aus der Gottheit emaniren, und
dennoch gab er der leztern in jener Argumen-
tation einen Charakter, der sich durchaus nicht
mit einer solchen Abkunft vertrug. Wie aus
dem absolut Wirklichen etwas Nichtwirkliches,
Wandelbares, Veränderliches entstehen könne,
ist schlechthin unbegreiflich. Ferner die Form
erklärt Plotin für das wirklich Existirende
und Unwandelbare. Gleichwohl nimt er an,
daß sie durch die Materie verderbt und über-
haupt verändert werden könne. Er spricht end-
lich der Materie alle Realität ab, und räumt
ihr dennoch eine positive Einwirkung auf die
Form ein, so daß diese durch jene alterirt

 werde.

werde. Das Uebel an sich selbst bleibt hierbey nach wie vor unerklärt. Man hätte dem Plotin die Frage vorlegen können, warum überhaupt eine wandelbare und veränderliche Materie von der Gottheit hervorgebracht werden mußte, wenn ihre Natur dem Wesen der Gottheit widerstritt, und das Uebel von ihr unzertrennlich war? Hierauf antwortete Plotin: daß neben dem Vollkomnen auch das Unvollkomne vorhanden seyn mußte. Es mußte in den Emanationen der Gottheit etwas das lezte seyn, bey welchem keine Vollkommenheit mehr statt fand, und dieses ist die Materie, die Wurzel alles Uebels und Bösen. Auch dieses Argument beruht auf einer erschlichenen Voraussetzung, daß die Emanationen aus der Gottheit nicht bloß das Vollkommenste, sondern auch das Unvollkommenste enthalten mußten. Gerade diese Voraussetzung war es, die erklärt werden sollte. Aber Plotin bedient sich noch einiger anderer Gründe, das Daseyn des Uebels zu erklären, die bedeutender sind. Der göttliche Verstand ist die Idee aller denkbaren Wesen, und faßt also alles Denkbare in sich. Durch das Denken des göttlichen Verstandes ist alles. Soferne derselbe alles Mögliche befaßt und ist, ist er auch ein Mannichfaltiges und Verschiedenes. Diese Verschiedenheit muß sich auch auf den Grad der Vollkommenheit erstrecken, welche

elche den Dingen zukomt, und es giebt also
ehr und minder vollkomne und unvollkomne
Dinge, weil sie im göttlichen Verstande
enkbar waren, folglich gedacht werden und
xistiren mußten. Demnach ist so viel Uebel
 der Welt vorhanden, und muß darin vor-
anden seyn, als überhaupt möglich war.
Wird hier als gültig angenommen, daß die
Welt durch das bloße Denken des göttlichen
Verstandes vorhanden ist, so ist dieses Argu-
ment allerdings beweisend; denn der göttliche
Verstand muß alles mögliche denken, und
mithin auch das Uebel. Wird jener Satz
aber nicht für gültig angenommen, so kann das
Daseyn des Uebels nicht so erklärt werden;
denn es ist problematisch, ob alles Mögliche
von der Gottheit zur Wirklichkeit gebracht
werden mußte. Plotin bemerkte bey jenem
Argumente zugleich, daß die Verschiedenheit
in Ansehung des Grades der Vollkommenheit
der Wesen sogar zur Zweckmässigkeit der Welt
gehöre. Es sollte und durfte nach dem Pla-
ne Gottes, der auf eine unendliche Mannich-
faltigkeit berechnet war, nicht alles auf gleiche
Weise vollkommen seyn. Ein Künstler macht
nicht alle Theile eines Thieres zu Augen; so
wollte auch die Gottheit nicht lauter Götter
hervorbringen, sondern sie schuf Wesen in
verschiedenen Gradationen der Güte, Dämo-
nen, Menschen und Thiere. Noch ein Argu-

ment zur Erklärung und Rechtfertigung des Uebels hing mit der Platonischen Hypothese von der Seelenwanderung zusammen. Der Zweck und Grund des Uebels läßt sich nicht bloß nach der gegenwärtigen Erscheinung desselben in dem Subjecte, welches davon leidet, beurtheilen, sondern man muß auch auf den Zusammenhang desselben mit der Vergangenheit und Zukunft der Welt Rücksicht nehmen. Es kann von dem Uebel, das Subjecte leiden, Gründe geben, die in einer Voreristenz derselben liegen. Daß Jemand von Ohngefähr in dem gegenwärtigen Leben harte Schiksale erfahre, kann man bey dem Glauben an eine weise Weltregierung nicht statthaft finden; also müssen diese Schiksale in einem frühern Leben, von welchem freylich die Erinnerung itzt verloren ist, verdient seyn. Wer in diesen Leben arm ist, war vielleicht in einem ehemaligen Zustande reich, und wandte seinen Reichthum schlecht, und nur zur Befriedigung niedriger Lüste an. Wer ermordet wird, war vielleicht in einem frühern Leben selbst ein Mörder gewesen. Wer itzt Sclav ist, war vielleicht einmal ein ungerechter Herr. Eine Hypothese, die wohl amüsiren, und von dem Dichter benutzt werden, aber die philosophirende Vernunft nicht befriedigen kann!

§. 563.

§. 563.

Aus dem genauen Zusammenhange der Dinge in der Welt folgerte Plotin einen Beweis für die Gültigkeit der Astrologie. Er verglich das gesamte Weltall in seinen Theilen und den Bewegungen derselben im Einzelnen und im Ganzen mit den Gliedern eines lebenden Thiers. Aus den Stellungen und Bewegungen des letztern lassen sich die Sitten und die jedesmaligen Absichten desselben errathen, ob man gleich nicht sagen kann, daß die einzelnen Glieder selbst die ganze Wirkungsart des Thiers als Ursachen bestimten. So läßt sich auch aus den Gestirnen, der Constellation, abnehmen, was sich in der Zukunft ereignen werde. Jene sind Zeichen, die freylich nicht als die hervorbringenden Ursachen der Begebenheiten auf der Erde betrachtet werden mögen, die aber doch vermöge des Zusammenhanges und des genauen Verhältnißes aller Dinge in der Welt zum Ganzen diese irdischen Begebenheiten andeuten. Daß der Zusammenhang des Weltganzen eine Einsicht in die Zukunft gewähren könne für ein Wesen, das auf einem so erhabenen Standpuncte steht, von welchem aus es diesen Zusammenhang gründlich und vollständig erkennen mag, ist wohl nicht zu leugnen. Aber grade auf diesem erhabenen Standpuncte stehn die Men-

schen nicht, und sie können sich auch niemals zu demselben emporschwingen. Daher beweist das obige Argument die Gültigkeit der Astrologie für die Menschen im geringsten nicht. Wie für die Astrologie, so benutzte auch Plotin den Begriff des Weltzusammenhanges für die Magie. Von dem Weltzusammenhange ist eine Folge, daß die Wirkungen einer Substanz sich zu andern fortpflanzen, daß die eine Substanz sich mit der andern, Gleiches mit Gleichem, zu vereinigen strebt, daß also Sympathieen in den Dingen existiren, und daß umgekehrt eine Substanz von der andern, jede von der ihr ungleichen, sich zu trennen sucht, daß es folglich auch Antipathieen in den Dingen giebt. Hieraus liessen sich die magischen übernatürlich scheinenden Wirkungen gewißer Wörter, Charaktere, der Liebestränke u. w. erklären. Es ist klar, daß dieser Beweisgrund für die Magie noch weniger beweise, als der vorherige für die Astrologie.

§. 564.

Um Plotin's Lehre von dem Wesen der Gottheit zu verstehn, müssen nothwendig vorher seine Begriffe von der Natur des Seelenwesens überhaupt noch genauer erörtert werden. Da alle menschlichen und thierischen Seelen Emanationen aus der unmateriellen Weltseele sind, so ist auch alles Seelenwesen über-

überhaupt unmateriell. Zum Beweise dieses Hauptsatzes in seiner rationalen Psychologie stellte Plotin folgende Gründe auf: **Erstlich:** Es ist Thatsache der Erfahrung, daß der Körper wächst, abnimt und überhaupt sich verändert. Nun ist aber die Seele durch den ganzen Körper verbreitet, weil alle Theile des Körpers belebt sind, und an allen empfunden werden kann. Ist die Seele nun nicht unmateriell, so muß sie zunehmen, sobald der Körper zunimt, weil die Sphäre der Thätigkeit der Seele mit der Zunahme des Körpers erweitert wird. Diese Zunahme der Seele läßt sich aber nicht behaupten. Denn es kann entweder nur Seele oder Körper zu der Seele hinzukommen, und die Zunahme bewirken. Daß Seele hinzukomme, ist unbegreiflich; denn woher sollte der Seelenzusatz stammen, und wie sollte er mit der Seele verbunden werden? Eine Zusammensetzung von Seelen ist etwas ganz Undenkbares. Daß Körper hinzukomme, ist nicht minder unbegreiflich. Denn dieses hinzukommende Körperliche würde doch leblos seyn, und dann entstände die Frage: Wie es bey der Aufnahme in den Körper belebt werde? Wie es mit der übrigen Seele zusammenstimmen, und an den Kentnißen und Ideen derselben Theil nehmen möge? Die neue Seelenpartikel wird von dem, was der alten

 See-

Seele angehört, nichts wissen. Eben so müßte auch angenommen werden, daß bey der Abnahme des Körpers auch die Seele eine Abnahme litte; und so würde in dem Seelenwesen ein steter Wechsel seyn; ein Theil käme hinzu, ein Theil gienge ab, und damit sind das Bewußtseyn der Identität der Person, die Möglichkeit der Erinnerung, die Einheit des gesamten Seelenwesens im Bewußtseyn, unverträglich. Die Seele also muß unmateriell seyn, und die Veränderlichkeit des Körpers hat nur in ihm als Materie ihren Grund. Zweytens: Nur ein einfaches Subject ist der Empfindung fähig. Der Eindruk des Gegenstandes muß ganz von dem Subjecte aufgefaßt werden, und das empfindende Subject muß überall eines und dasselbe seyn, wenn auch durch mehr Sinne mehr Eindrücke, oder durch Einen Sinn verschiedene Eindrücke auf das Subject gemacht werden. Wird angenommen, das empfindende Subject sey aus mehr Theilen zusammengesetzt; so hat entweder jeder Theil des Subjects seine Empfindung für sich, wie wenn ein Object von mehr Menschen empfunden wird, und dann wird der eine Theil von der Empfindung des andern so wenig wissen, wie der eine Mensch von der Empfindung des andern weiß. Oder wenn das Subject ausgedehnt ist, und der Eindruk auf das Ganze

ge-

gemacht wird, so hat die Empfindung eben so viel Theile, wie das empfindende Subject, und jeder Theil des Subjects empfindet nur seinen Theil der Empfindung; aber keiner empfindet die ganze Empfindung; der Gegenstand im Ganzen, welcher den Eindruk macht, könte also nicht wahrgenommen werden. Sollte aber endlich jeder Theil des Subjects den ganzen Gegenstand empfinden, so würde dieser vielfältig empfunden werden, statt daß er doch nur als Ein Gegenstand empfunden wird. Drittens: Wäre das empfindende Subject körperlicher Natur, so würde die Empfindung eines Objects dem Abdrucke desselben in Wachs zu vergleichen seyn. Nun nehme man das Subject an aus welchem elementarischen Stoffe man will, aus Luft, Blut, oder sonst einer flüssigen und weichen Substanz; so kann ein Eindruck in dieser nicht haften, sondern er fließt mit den folgenden und den vorhergehenden Eindrücken gleich zusammen. Bey dieser Voraussetzung aber wäre das Gedächtniß unmöglich. Denkt man sich aber das empfindende Subject als eine harte körperliche Substanz, so würde die Aufnahme von mehr Eindrücken zugleich nicht möglich seyn. Viertens: Wenn Jemand an einem bestimten Theile des Körpers eine Empfindung hat, so ist er sich bewußt, daß er an diesem bestimten Theile des Körpers empfinde. Wäre die See-

le nun nicht unmateriell, so könte dieses nur folgendermaßen erklärt werden: Das Lebensprincip in dem Theile nimt die schmerzhafte Sensation auf, überliefert den Eindruk dem Organe der Seele, und dann geschieht die Empfindung. Es ist aber nicht möglich, daß die Empfindung, wie sie ist, auf diese Weise statt haben kann. Vielmehr müßten bey der Voraussetzung auf den Eindruck eines Gegenstandes viele Empfindungen erfolgen. Der zuerst schmerzhaft gerührte Theil empfinde zuerst, dann die nächstliegenden Theile, bis zum Organe der Seele, und diese könte nur die Empfindnng des ihrem Organe zu nächst liegenden Theils wahrnehmen. So ist gleichwohl die Empfindung an einem bestimten Theile des Körpers nicht beschaffen. Also muß das empfindende Wesen überall dasselbe, und unmateriell seyn. Fünftens: Von dem Empfindungsvermögen ist die Denkkraft wesentlich verschieden. Empfinden aber heißt: etwas mittelst des Körpers wahrnehmen. Folglich kann Denken nur einen Act bezeichnen, der nicht mittelst des Körpers geschieht. Die Seele demnach, als Princip des Denkens, kann nicht Körper seyn. Sechtens: Vermöge des Denkens haben wir Begriffe vom Immateriellen, d. i. Einfachen und Untheilbaren. Wir können selbst von der Materie das Immaterielle abstrahiren. Die abstrac-

ten

ten Begriffe der mathematischen Figuren sind von der Materie abgezogen, und enthalten dennoch nichts Materielles. Es läßt sich aber nicht denken, daß ein zusammengesetztes theilbares Subject sich einen Begriff vom Einfachen und Untheilbaren machen könne; oder daß ein körperliches Wesen etwas Unkörperliches von aller Materie überhaupt Verschiedenes zu begreifen im Stande sey. Das Einfache und Untheilbare könte nicht von dem ganzen zusammengesetzten Subjecte gedacht werden; es würde vielmehr nur ein einfacher Theil des letztern zum Begriffe jenes erfoderlich seyn; und um von aller Materie abstrahiren zu können, müßte das abstrahirende Subject sich von aller Materie loswinden können, also nothwendig selbst immateriell seyn.

Die vom Plotin vorgebrachten Argumente für die Einfachheit und Geistigkeit der Seele sind auch von den neuern Immaterialisten benutzt worden; aber es lassen sich ihnen sehr trifftige Gründe wiederum entgegensetzen, ob gleich ihre Beweiskraft durch diese nicht ganz gehoben wird, vorausgesetzt, daß man sich berechtigt hält, dasjenige, was von der empirisch wahrnehmbaren Seele gilt, auf die Seele an sich anzuwenden, wozu man aber nicht berechtigt seyn kann. Gegen das erste Argument

le nun nicht unmateriell, so könte dieses nur folgendermaßen erklärt werden: Das Lebensprincip in dem Theile nimt die schmerzhafte Sensation auf, überliefert den Eindruk dem Organe der Seele, und dann geschieht die Empfindung. Es ist aber nicht möglich, daß die Empfindung, wie sie ist, auf diese Weise statt haben kann. Vielmehr müßten bey der Voraussetzung auf den Eindruck eines Gegenstandes viele Empfindungen erfolgen. Der zuerst schmerzhaft gerührte Theil empfinde zuerst, dann die nächstliegenden Theile, bis zum Organe der Seele, und diese könte nur die Empfindnng des ihrem Organe zu nächst liegenden Theils wahrnehmen. So ist gleichwohl die Empfindung an einem bestimten Theile des Körpers nicht beschaffen. Also muß das empfindende Wesen überall dasselbe, und unmateriell seyn. Fünftens: Von dem Empfindungsvermögen ist die Denkkraft wesentlich verschieden. Empfinden aber heißt: etwas mittelst des Körpers wahrnehmen. Folglich kann Denken nur einen Act bezeichnen, der nicht mittelst des Körpers geschieht. Die Seele demnach, als Princip des Denkens, kann nicht Körper seyn. Sechtens: Vermöge des Denkens haben wir Begriffe vom Immateriellen, d. i. Einfachen und Untheilbaren. Wir können selbst von der Materie das Immaterielle abstrahiren. Die abstrac-

ten Begriffe der mathematiſchen Figuren ſind von der Materie abgezogen, und enthalten dennoch nichts Materielles. Es läßt ſich aber nicht denken, daß ein zuſammengeſetztes theilbares Subject ſich einen Begriff vom Einfachen und Untheilbaren machen könne; oder daß ein körperliches Weſen etwas Unkörperliches von aller Materie überhaupt Verſchiedenes zu begreifen im Stande ſey. Das Einfache und Untheilbare könte nicht von dem ganzen zuſammengeſetzten Subjecte gedacht werden; es würde vielmehr nur ein einfacher Theil des letztern zum Begriffe jenes erfoderlich ſeyn; und um von aller Materie abſtrahiren zu können, müßte das abſtrahirende Subject ſich von aller Materie loswinden können, alſo nothwendig ſelbſt immateriell ſeyn.

Die vom Plotin vorgebrachten Argumente für die Einfachheit und Geiſtigkeit der Seele ſind auch von den neuern Immaterialiſten benutzt worden; aber es laſſen ſich ihnen ſehr trifftige Gründe wiederum entgegenſetzen, ob gleich ihre Beweiskraft durch dieſe nicht ganz gehoben wird, vorausgeſetzt, daß man ſich berechtigt hält, dasjenige, was von der empiriſch wahrnehmbaren Seele gilt, auf die Seele an ſich anzuwenden, wozu man aber nicht berechtigt ſeyn kann. Gegen das erſte Argument

ment streitet, daß der Grund der Empfind-lichkeit, oder das thierische Lebensprincip, nicht nothwendig in dem Seelenwesen gesucht zu werden braucht, sondern eine Eigenschaft der Materie seyn kann, vermöge deren sie bald Materie abstößt, bald sich aneignet, und dadurch das Zunehmen und Abnehmen des Körpers bewirkt, ohne daß aus diesem folgen würde, die Seele müsse zugleich mit dem Körper ab- und zunehmen. Jenes Princip der körperlichen Empfindlichkeit hat freylich einen Zusammenhang mit der Seele in der Verbindung dieser mit dem Körper; aber die Seele könte nichts desto weniger ein materielles Princip für sich seyn. Dabey blieben das Bewußtseyn der Identität der Person und das Gedächtniß erklärlich. Gültiger ist das zweyte Argument. Der Einwurf, der sich dagegen vorbringen läßt, daß mehr verschiedene Empfindungen durch verschiedene Sinne zugleich zum empfindenden Subjecte gelangen, also dieses an verschiedenen Theilen berührt werden müsse, und folglich zusammengesetzt sey ist leicht abzulehnen. Inzwischen ist das Argument doch nicht stringent. Die scheinbare Einfachheit der empfindenden Seele kann in der Einfachheit des Bewußtseyns liegen, das nur ein Zeichen der Seele an sich, nicht diese selbst ist. Auch läßt sich von dem empirischen Bewußtseyn (dem empfindenden Subjecte) die Einfachheit nicht einmal im strengen Sinne behauptem. Das dritte Argument be-

beweist für den Immaterialismus gar nichts. Es wird dabey eine gewiße Beschaffenheit der Eindrücke der Gegenstände auf das vorstellende Subject, und der dadurch erzeugten Empfindungen und Vorstellungen angenommen, die nicht schlechthin angenommen werden kann. Nimt man mit demselben Rechte eine andere Beschaffenheit der Eindrücke und Vorstellungen an, so ist das Argument unbrauchbar. Auch aus dem vierten Argumente ergiebt sich die gezogene Folgerung nicht. Es wird dabey wieder vorausgesetzt, daß jeder Theil des Körpers für sich empfinde, und dabey wäre das Unterscheiden der Empfindungen, und das Beziehen derselben auf ein einziges empfindendes Subject unmöglich. Auch würde dann die Seele, sofern sie in allen empfindenden Theilen des Körpers gegenwärtig ist, als ausgedehnt erscheinen. Sollte das fünfte Argument gültig seyn, so müßte der Denkact der Seele durch gar keine andre, als durch äussere Organe, geschehen können, als auf welchen das Empfinden beruht. Eben so unerwiesen ist die wesentliche Verschiedenheit der Denkkraft und des Empfindungsvermögens. Auch steht dieses Argument im Widerstreit mit dem dritten, wo aus der Natur der Empfindungen die Immaterialität der Seele gefolgert wird. Endlich das sechste Argument beweist nur, daß zum Denken einfacher Begriffe ein einfacher Denkact erfoderlich sey; aber nicht, daß darum das Sub-

Subject des Denkens selbst einfach sey. Es ist freylich nicht wohl einzusehn, wie ein zusammengesetztes Seelensubject das Einfache denken möge; aber aus der Unbegreflichkeit fließt die Unmöglichkeit noch nicht. Ohnehin irrte Plotin, wenn er den mathematischen Stoff, die Figuren, für Abstracta von der Materie, und für einfache Begriffe ansah.

§. 565.

Den Begriff der Einfachheit selbst hat Plotin nicht scharf genug bestimt. Es erhellt dieses daraus, daß er die Seele durch den ganzen Körper verbreitet seyn läßt, was, ohne Ausdehnung derselben anzunehmen, nicht vorstellbar ist; und doch ist das Einfache dasjenige, dem schlechthin keine Theile, also auch keine Ausdehnung zukommen. Plotin erklärte diese Ausdehnung nur für scheinbar, aber nicht für wirklich, und zog Beyspiele herbey, um diese seine Vorstellungsart zu erläutern. Er berief sich auf die Farben, die an den Körpern verbreitet wären, und mit ihnen den Raum ausfüllten, folglich eine scheinbare Ausdehnung hätten, die aber dennoch einfach und untheilbar wären. Hier lag offenbar auf Seiten des Plotin eine Täuschung zum Grunde. Sofern sich die Farbe am Körper verbreitet, und

mit

: ihm den Raum ausfüllt, ist sie allerdings
den Sinn theilbar. Nur als Abstractum,
ıbhängig von dem Körper gedacht, ist sie
fach; aber alsdenn ist sie auch kein Object,
s wahrgenommen werden kann. Die See-
soll nicht bloß ein Abstractum, sondern eine
rkliche Substanz seyn; das Beyspiel von der
ualität der Farben entlehnt paßt daher
cht auf sie. Weil inzwischen Plotin die
:infachheit der Seele statuirte, so folgerte
hieraus, daß sie eine reine Form sey,
:m Aristotelischen Begriffe gemäß. Materie
t dasjenige, bey dem das Ding von seinem
Vesen sich unterscheiden läßt, wo sich der
Jegenstand überhaupt bestimmen, sein We-
:n aber noch von ihm absondern läßt. Z. B.
Ein Baum ist Materie, sofern sich von dem
Baume überhaupt, und von dem Wesen des
Baumes insbesondre, reden läßt. Bey der
Seele aber kann die Seele überhaupt, und
das Wesen der Seele, nicht unterschieden wer-
den; folglich ist die Seele nur eine reine
Form. Der Charakter der Form ist Ewig-
keit, Unveränderlichkeit, Unzerstörbarkeit; al-
le diese Prädicate kommen demnach auch der
Seele zu. Die Veränderungen, welche die-
se vom Körper empfängt, gehen nicht sie selbst
an, sondern sind nur Veränderungen des Kör-
pers, welche von der Seele wahrgenommen wer-
den. Die Seele wird, indem sie den Körper als
ihr

ihr Organ gebraucht, von diesem eben so wenig verändert, wie der Künstler von dem Werkzeuge, dessen er sich bedient. Sofern aber selbst die Wahrnehmung körperlicher Zustände mittelst der Empfindung ein Leiden, und folglich eine Veränderung, der Seele voraussetzt, weil es bey gänzlicher Unveränderlichkeit der Seele unmöglich ist, daß ihr durch den Körper irgend ein Eindruk mitgetheilt werden, und daß sie überhaupt wahrnehmen könne; nahm Plotin, um dennoch die Unveränderlichkeit der Seele zu behaupten, eine gewiße innige Verbindung und Mischung der Seele mit dem Körper an, von der er aber selbst nur dunkle unbestimte Begriffe hatte, und die er daher auch so dunkel beschreibt, daß man nicht im Stande ist, seine Meinung deutlich einzusehen. Plotin war also einer der ersten Philosophen, die an dem Probleme der Möglichkeit einer Verbindung und gegenseitigen Wirksamkeit zwischen Geist und Körper anstießen, und eine Lösung desselben versuchten; einem Probleme, das den ältern Metaphysikern nicht auffiel, weil sie den Spiritualism nicht in so strengem Sinne verstanden, wie er und die neuern Philosophen, denen dieses Problem bekantlich eines der wichtigsten war, ungeachtet sie sich ebenfalls mit der Lösung desselben vergeblich beschäfftigten. Um es begreiflich zu machen, wie Körper und Seele vermischt seyn, auf einander

ver einwirken können, und dennoch die See-
von der Einwirkung des Körpers keine Ver-
derung leide, beruft ſich Plotin wiederum
f ein aus der Erfahrung entlehntes Gleich-
ß, das, wie gewöhnlich ſeine Gleichniße,
r das Factum zu erläutern und aufzuklären
eint, ohne es wirklich aufzuklären. Das
ht, ſagt er, iſt mit dem Körper auf das
nigſte vermiſcht; es durchdringt alle Körper,
mt von ihnen Wirkungen an, und theilt ih-
en dergleichen mit, ohne darum ſelbſt das
eringſte von ihnen zu leiden. Aber das We-
n und die Elemente des Lichtes ſind unerkenn-
ar; wir können alſo auch keine Veränderun-
en deſſelben, die es etwa von der Einwirkung
er Körper empfinge, ſinnlich wahrnehmen;
und inſofern läßt ſich Plotins Behauptung,
daß es in der That nicht verändert werde, ent-
ſchuldigen; aber auf der andern Seite kann
man aus demſelben Grunde auch die Unver-
änderlichkeit des Lichtes nicht beweiſen. Plo-
tin erklärte demnach hier nur ein Unbegreif-
liches durch das andere. Indeſſen folgerte
er nun aus jener Suppoſition raſch weiter.
Alle Thätigkeiten der Seele, welche ſich auf
das Materielle beziehen, oder durch den Zu-
ſtand des Körpers beſtimt werden, ſind nicht
in Vermögen der Seele an ſich ſelbſt gegrün-
det, ſondern haben in dem Körper ihre Quelle,
und in der Organiſation deſſelben. Der See-

le bleibt dabey nichts übrig, wie ein blosses Vermögen der Gewahrnehmung und der Reflexion über das Wahrgenommene. Diese Behauptung wird vom Plotin im Einzelnen durchgeführt. Er zeigt zuvörderst, daß die Vorstellungen der Seele von den Gegenständen keine Abdrücke in der Seele seyen, die sie durch die materielle Einwirkung der äussern Dinge von diesen empfinge, und in sich aufnähme. Die Seele sieht jeden äussern Gegenstand ausser ihr und in einem von ihr entfernten Orte; sie nimt eine verschiedene Grösse der äussern Gegenstände wahr; Gegenstände, die das Organ des Sinnes unmittelbar berühren, nimt sie nicht wahr; und bey dem allen unterscheidet sie sich immer selbst von dem wahrgenommenen Objecte. Folglich kann die Wahrnehmung der Objecte nur an dem Orte geschehen, wo diese sich befinden, indem die Seele aus dem Körper hinausgeht; die Wahrnehmung (Vorstellung) kann nicht die Grösse haben, die das Object hat; wir nehmen nicht bloß in uns den Abdruck des Gegenstandes, sondern den Gegenstand selbst wahr; nähmen wir den Abdruck wahr, müßten wir ihn alsdenn am bestimtesten wahrnehmen, wenn der Gegenstand unmittelbar das Organ des Sinnes berührt, und dann könte sich auch das wahrnehmende Subject nicht von dem wahrgenommenen Objecte unterscheiden; denn dieses leztere befände sich

in

in jenem ſelbſt, da doch die Unterſcheidung auch eine Verſchiedenheit des Ortes, wo Subject und Object ſind, erfodert. Alſo kann die Seele keine materielle Abdrücke von den Gegenſtänden empfangen, und dieſe aufnehmen. Plotin erläuterte ſeine Meynung von der Natur der Wahrnehmung noch weiter. Jedes Empfinden iſt Aeuſſerung einer thätigen Kraft. Indem die Kraft ſelbſt aber wirkt, leidet ſie nicht. Wenn Jemand ſpricht, um dem Andern ſeine Gedanken mitzutheilen, ſo bringt er durch die Thätigkeit ſeiner Stimmwerkzeuge ein Bild in der Luft hervor, welches der Hörende wahrnimt, und dadurch die Gedanken des Redenden empfängt. Dasjenige, was wirklich empfunden wird, iſt nicht das Object ſelbſt, das die Empfindung hervorbringt; ſondern es iſt die Empfindung (Wahrnehmung) ſelbſt. Das einwirkende Object afficirt die Organe; dieſe Afficirungen ſind intellectuelle Abbildungen der Gegenſtände, und dieſe ſind es, welche von der Seele wahrgenommen werden. Mithin läuft alles Empfinden gar nicht auf ein Leiden, ſondern auf intellectuelle Thätigkeit hinaus. Plotin fühlte indeſſen wohl, daß die bloße intellectuelle Thätigkeit der Seele zur vollſtändigen Erklärung der Empfindung in Beziehung auf äuſſere Objecte noch nicht hinreiche. Er ſtellte alſo auch den Satz auf: Die Seele an ſich ſelbſt genommen kann nicht empfinden; oder:

Ohne Gegenstände, die der Seele gegeben werden, und mit welchen sie in Verbindung komt, ist keine Empfindung möglich. Die empfindende Seele, als solche, muß den empfundenen Gegenstand in sich aufnehmen, sich aneignen, und das kann nur dadurch geschehen, daß sie selbst sich ihm verähnlicht, weil sie sonst den Gegenstand nicht als ihr angehörig, von ihr empfunden, wahrnehmen könte. Es kann aber die Seele für sich aus sich selbst und durch sich selbst jene Verähnlichung mit dem empfundenen Gegenstande nicht bewirken. Ein bloß denkbares Object kann nie sinnlich, der intellectuale Mensch (der abstracte Begrif des Menschen) kann nie ein empfindbarer (ein concreter Begriff eines bestimten Menschen) werden, und so kann auch überhaupt die Seele selbst sich dem Sinnlichen nie verähnlichen. Das Empfinden, oder die Aufnahme der Eindrücke äusserer Gegenstände, erfodert also ein vermittelndes Vermögen zwischen der Seele und den Gegenständen, welches die Verbindung beyder möglich macht, und zu Stande bringt. Die Wirksamkeit dieses vermittelnden Vermögens muß von der Beschaffenheit seyn, daß sie in Beziehung auf die Einwirkung der äussern Gegenstände ein Leiden ausdrückt, welches Leiden aber im Verhältniße zu der innern Thätigkeit der Seele, und mittelst derselben zur Idee des ihm correspondirenden

Ge-

Gegenstandes erhoben wird. Das vermitteln-de Vermögen kann nun kein anderes seyn, als das System der sinnlichen Organe, die von aussen durch die Objecte afficirt werden, und zugleich mit der innern Thätigkeit der Seele zusammenhangen. Der Schluß ist, daß jede Empfindung nothwendig Organe voraussetzt. Man sieht offenbar, Plotin hat nur durch diese Erläuterungen den Mechanismus des Empfindens, so weit die sinnliche Wahrnehmung und das Bewußtseyn führen, umständlicher beschrieben; aber er hat die Möglichkeit der Empfindung für ein intellectuales Wesen, wie die Seele an sich selbst seyn sollte, nicht begreiflicher gemacht.

§. 566.

Das Vermögen der sinnlichen Organe, Afficirungen von äussern Gegenständen aufzunehmen, uud diese Afficirungen mit der Seele in eine solche Verknüpfung zu setzen, daß sie durch ihre Thätigkeit die Ideen von den Gegenständen hervorbringen konte, mußte Plotin ebenfalls zu dem Seelenwesen rechnen, und ihm also, als bloßem Vermögen, die Einfa[illegible] zu vindiciren suchen. Hier bot er [illegible]derum allen seinen Scharfsinn auf, ob[illegible] daß ihm doch seine Bemühung gelung[illegible] wäre. Er unterschied

schied untheilbare Wesen und theilbare, von denen jene nur gedacht, nicht empfunden werden können, also überhaupt unkörperlich sind; diese hingegen empfunden werden können, und körperlich sind. Zwischen beyden giebt es ein Mittleres, das in verschiedener Rücksicht theilbar und untheilbar genannt werden kann, und eben deswegen die Verknüpfung des Theilbaren und Untheilbaren (der körperlichen Gegenstände, und der intellectualen einfachen Seele) zu vermitteln vermag. Dieses Mittelding ist untheilbar an sich selbst und seinem Wesen nach; aber es ist theilbar, sofern es mit dem Körper in Concurrenz und gemeinschaftlichem Wirkungsverhältniße steht. So wie die Farbe ihren Wesen nach untheilbar ist, aber in Verbindung mit den Körpern, gleich diesen, eine Theilung zuläßt, so ist es auch mit dem Mittelvermögen zwischen den körperlichen Gegenständen und der intellectualen Seele bewandt. Das Vermögen durch äussere körperliche Gegenstände afficirt zu werden, ist daher theilbar, aber nur vermöge seiner Beziehung zum Körper; es ist untheilbar vermöge seiner Beziehung zur Seele. In Verbindung mit der Seele ist und bleibt es in und mit dieser absolute Einheit. In Verbindung [illegible] Körper nimt es in und mit diesem Theilbarke[illegible] Es theilt sich allemal dem ganzen Körper au… empfindenden Wesen mit, so

ſofern ſie empfinden, ohne darum aufzuhören, eine einfache Subſtanz zu ſeyn. An ſich ſelbſt hat es keine Theile; es iſt nur inſofern theilbar, als das Subject (der Körper) theilbar iſt, dem es inhärirt; an ſich iſt es ganz in jedem Ganzen (des empfindenden Körpers) und in jedem Theile deſſelben; es erfüllt den Raum, welchen der Körper einnimt, ohne darum ſelbſt ausgedehnt zu ſeyn; es iſt ungetheilt, weil es zur untheilbaren Seele ſonſt nicht gehören könte; es iſt getheilt, weil es ſonſt nicht mit dem Körper gemeinſchaftlich zu wirken vermöchte. Da dieſe Widerſprüche im Begriffe eines und derſelben Subſtanz ſich ſchlechterdings nicht reimen ließen, ſo berief ſich Plotin auf Facta der Erfahrung, die zu Machtſprüchen berechtigten, auch da, wo dieſe Machtſprüche Widerſprüche ſeyen. Die Erfahrung lehrt, daß an jedem Theile des Körpers empfunden wird; daß wir uns mehrer Eindrücke verſchiedener Sinne, und an verſchiedenen Theilen des Körpers, bewußt werden; und doch iſt nur Ein Subject, welches empfindet; dieſes muß alſo ganz im ganzen Körper, und ganz in jedem Theile deſſelben ſeyn. Aber gerade dieſe angeblichen Erfahrungen, auf welche ſich Plotin ſtützte, beruhten auf einer Täuſchung.

§. 567.

Die Seele, als unveränderliche Substanz, ist durchaus keines Leidens fähig. Daher kommen ihr auch, sofern sie intellectuales Wesen ist, keine Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen zu. Diese sind die Quellen und Gründe aller Begierden. Weil jene also der intellectualen Seele fehlen, so ist sie auch von diesen befreyt. Die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen haben nur in dem Empfindungsvermögen ihren Grund, und dieses ist folglich auch der Sitz der Begierden. Es giebt aber Begierden verschiedener Art. Solche, die den Körper angehn, und durch körperliche Gefühle bestimt werden, oder sich auf dergleichen beziehen, sind lediglich körperlich. Der Körper verändert sich; die Kräfte desselben nehmen ab, und werden erschöpft; sie bedürfen eines Ersatzes durch Nahrungsmittel. Aus diesen und andern ähnlichen Bedürfnißen gehn Begierden nach körperlichen Gegenständen hervor. Daß sie bloß dem Körper angehören, zeigen ihre Objecte und ihre Verschiedenheit nach der verschiedenen Beschaffenheit der körperlichen Zustände, des Lebensalters u. w. Durch die vernünftige Seele können sie nicht bestimt werden, weil ihre Objecte gar nicht Objecte der Vernunft sind, und sie oft mit dieser in Disharmonie wirken.

Aber

lber dennoch hat die Seele an den Begierden
nen Antheil, indem sie empfunden werden
müssen, und nicht ohne Mitwirkung der Seele
vollständig empfunden werden können. Das
Empfindungsvermögen an sich selbst dringt der
Seele gleichsam die Begierden auf. Die in-
tellectuale Seele hat auch eigene Bestrebungen,
die man ebenfalls Begierden nennen kann;
die aber, da sie aus der vernünftigen Seele
entspringen, auch nicht auf körperliche Gegen-
stände gerichtet sind, und seyn können. Der
vornehmste Sitz der körperlichen Begierden ist
die Leber. Da die Begierden am meisten
auf die Ernährung und Erhaltung des thieri-
schen Körpers gerichtet sind, so kann das Prin-
cip derselben auch nur in einem solchen Theile
des Körpers sich befinden, der der sinnlichen
Beobachtung gemäß bey der thierischen Vege-
tation am geschäfftigsten ist, und für diesen wur-
de die Leber von Plotin angesehen. Gleichwohl
leitete er nicht alle Begierden bloß aus der
Leber her; namentlich diejenigen nicht, die nicht
zunächst auf die Erhaltung des Körpers ab-
zwecken. Sofern diese aber auch nicht der ver-
nünftigen Seele allein gehören können, weil sie
doch durch die verschiedene Beschaffenheit des
Körpers bestimt werden, suchte Plotin beson-
dere Theile im Körper auf, aus deren Natur
sie zu erklären seyen. So hat der Zorn sei-
nen Ursprung in der Galle, und die Menschen

 sind

sind mehr oder weniger zum Zorne geneigt, je nachdem sie mehr oder weniger Galle haben. Die Gegenstände, welche den Begierden correspondiren, machen auf die Leber oder die Galle Eindrücke; bringen diese dadurch in Thätigkeit; so wird die empfindende Seele durch sie ebenfalls thätig; die vernünftige Seele nimt die Empfindungen wahr, und nun erfolgen in der Seele die mit Affecten verbundenen Entschließungen des Willens. Die vernünftige Seele wirkt also zur Entstehung der Begierden gleichsam nur mechanisch mit; ihr eigentlicher Quell ist der Körper und das Empfindungsvermögen, daher auch die sinnlichen Begierden überhaupt zur unvernünftigen Seele gerechnet werden müssen.

Plotin hat hier verschiedene Vorstellungsarten älterer Philosophen über die Gründe der sogenannten sinnlichen Seelenwirkungen mit einander verbunden und vermischt. In der Hauptsache folgt er dem Plato, der eine vernünftige und unvernünftige Seele unterschied, und die thierischen Begierden bloß auf die letzte zurükführte. Nur suchte Plotin das Verhältniß der vernünftigen Seele zur unvernünftigen in Ansehung der sinnlichen Begierden auf eine seinem ganzen Intellectualsysteme angemessenere Art zu bestimmen und zu erklären, und dadurch wurde seine Erklärung nicht nur unbefriedigend, sondern auch sich selbst widersprechend. Sollte

te die vernünftige Seele überhaupt an den sinnlichen Begierden keinen Theil haben, so müßte sie auch zur Entstehung derselben gar nichts beytragen; denn sonst sind diese eben so wohl ihr Product, wie ein Product der unvernünftigen Seele. Auch blieb die Art, wie die sinnliche Begierde in die vernünftige Seele gelangt, und in dieser Entschließungen des Willens erzeugt, eben so unerklärt, wie der Ursprung des sinnlichen Empfindens überhaupt, soferne dasselbe doch nicht ohne Theilnahme der intellectualen Seele statt haben konte.

§. 568.

Auf eine nach der bisherigen psychologischen Theorie des Plotin unerwartete Art erklärte er das Gedächtniß und die Einbildungskraft. Beyde Fähigkeiten gehören seiner Meynung zufolge nicht eigentlich zum Empfindungsvermögen, ob sie gleich mit ihm verbunden sind, und gemeinschaftlich wirken. Das Gedächtniß beruht nicht auf den in der Seele etwa zurückbleibenden Spuren oder Resten der Eindrücke von den Gegenständen, wie mehrere ältere und neuere Psychologen angenommen haben. Wäre dieses, meynte Plotin, so würde es keine Schwierigkeit haben, uns von einer Menge Gegenstände, deren Ein-

drücke

drücke wir zugleich empfingen, einzelner wieder zu erinnern; anstatt daß dieses doch oft der Erfahrung nach so schwer wird. Ferner würde alsdenn die Erinnerung nicht so häufig eine so große Anstrengung der Besinnnungskraft erfodern. Vielmehr würde der ganze in der Seele befindliche Vorrath von Ideen auf einmal gegenwärtig werden; wir würden uns aber nicht der Gegenstände nach und nach erinnern; überall würde es bey jener Voraussetzung gar kein Besinnen geben. Nicht minder würde das stärkere oder schwächere Einprägen der Vorstellungen kein stärkeres oder schwächeres Gedächtniß zur Folge haben. Im Gegentheile würde eben das stärkere Einprägen der Vorstellungen das Gedächtniß schwächen und aufheben, indem dadurch das Organ des Gedächtnißes zu sehr erweicht und erschlafft würde. Plotin nahm also für das Gedächtniß eine besondere Kraft der Seele an, die, je nachdem sie stärker oder schwächer wirkte, auch ein stärkeres oder schwächeres Gedächtniß erzeugte. Ob gleich Plotin aber das Gedächtniß aus einer besondern Seelenkraft herleitete, so scheint er doch in Ansehung dieser Kraft selbst nicht ganz mit sich einig gewesen zu seyn. Sofern das Seelenwesen ein reines unveränderliches Vernunftsubject ist, glaubte er ihm das Gedächtniß nicht beylegen zu dürfen. Das leztere sezt Succession der Vorstellungen voraus, und

diese

eſe kann dem reinen Vernunftſubjecte nicht
kommen. Alſo muß das Gedächtniß in ei-
r andern Kraft ſeinen Grund haben, die
cht Vernunftſubject ſelbſt, aber doch mit
m verbunden iſt. In der körperlichen Be-
haffenheit kann der Grund des Gedächtni-
es nicht angetroffen werden. Freylich iſt die-
s bey Menſchen verſchieden, je nachdem die
Beſchaffenheit ihres Körpers verſchieden iſt;
lein dieſes läßt ſich aus dem Einfluße des
Körpers auf das Seelenweſen erklären, vermö-
e deſſen das Gedächtniß in ſeinen Wirkungen
efördert oder erleichtert werden mag. Die
Vorſtellungen ſind keine Abdrücke; alſo kann
uch die Erinnerung nicht davon abhängen;
vir erinnern uns oft unſerer ehemaligen Be-
gierden, die gar nicht auf Abdrücken der Im-
preſſionen beruhen. Der Körper ſelbſt verän-
dert ſich unaufhörlich, und davon müßte eher
der gänzliche Mangel des Gedächtnißes eine
Folge ſeyn, als daß die körperliche Organiſa-
tion der Grund deſſelben wäre. Demnach
muß unſtreitig das Gedächtniß in einer beſon-
dern Seelenkraft liegen. Zu dem Empfin-
dungsvermögen gehört das Gedächtniß nicht.
Denn wir erinnern uns nicht bloß empfundner,
ſondern auch denkbarer Objecte, und dann
würde für die Erinnerung an die leztern ein
beſonderes Gedächtniß erfoderlich ſeyn; gleich-
wohl iſt das Gedächtniß nur eines und daſſel-
be,

he. Das Begehrungsvermögen enthält das Gedächtniß ebenfalls nicht; denn dieses hängt mit dem Empfindungsvermögen zusammen. Eine Begierde wird erst dadurch zur Begierde, daß wir sie als eine solche empfinden. Wenn wir uns also auch einer ehemals gehabten Begierde erinnern, so liegt im Begehrungsvermögen wohl eine gewiße Möglichkeit zur Erinnerung; aber nicht die Kraft der Erinnerung selbst. Es bleibt sonach keine andere Seelenfähigkeit ausser der vernünftigen Seele übrig, mit welcher das Gedächniß verbunden seyn könte, als die Einbildungskraft, die an sich selbst nicht wirksam seyn könte, wenn sie nicht Bilder ehemaliger Vorstellungen und Empfindungen aufbewahrte. Die Empfindung wird zuerst mittelst der Einbildungskraft zum Bilde, und dieses bleibt in der Seele, auch nachdem das Bewußtseyn der Empfindung aufgehört hat gegenwärtig zu seyn. Es komt denn auf die Beschaffenheit der ursprünglichen Empfindung und Vorstellung an, ob das Bild bestimt, fest und lange in der Seele ruht, oder ob es wieder aus dem Gedächtniße nach kürzerer oder längerer Zeit verschwindet. Ist die Empfindung schwach und schnell vorübergehend, so wird auch die Dauer des Bildes nur kurz seyn. Ist jene hingegen stark und anhaltend, so wird auch das Bild, das in der Seele übrig bleibt, lebhafter und von längerer Dauer

seyn.

yn. Die Beschaffenheit des Körpers und der
mstände erweist hier auch zugleich ihren Ein-
uß. Daher haben Menschen nach ihrer ver-
hiedenen Seelenthätigkeit überhaupt, nach ih-
em verschiedenen Verhältniße, nach der ver-
hiedenen Beschaffenheit ihres Körpers, ein
ärkeres oder schwächeres Gedächtniß. Daß
ie Menschen auch intellectuelle Ideen im Ge-
ächtniße behalten, giebt hiergegen keinen Ein-
ourf ab. Die Denkthätigkeit der Seele geht
unaufhörlich fort; aber nicht alle Producte
erselben gelangen zum Bewußtseyn, sondern
loß diejenigen, bey welchen die Einbildungs-
kraft mitwirkt, und ihre Aufnahme in den in-
nern Sinn verursacht. Sonach ist auch hier
die Einbildungskraft die Quelle und der Grund
des Gedächtnißes.

§. 569.

So wie Plotin alle sogenannte niedere Seelenkräfte von der Denkkraft verschieden annahm, und nicht aus dieser herleitete, so räumte er auch der Substanz der leztern besondere Eigenthümlichkeiten ein. Die ursprünglichste Eigenschaft, die er dem denkenden Subjecte beylegte, ist die Freyheit. Sie ist eine unmittelbare Folge der geistigen und göttlichen Natur der Seele, die von den Einflü-
ßen

ßen und Gesetzen der Materie unabhängig nach innerm Triebe der Spontaneität diese bestimmen, und ihr entgegenwirken soll, sofern sie sich nicht mit der Erreichung des Vernunftzweckes verträgt. In der körperlichen Welt herscht dagegen ein nothwendig bestimter Caussalzusammenhang. Diesem ist freylich die Seele ebenfalls unterworfen, oder sie muß sich nach ihm richten, weil sie sich einmal im Körper befindet, und nur durch ihn und nach den Gesetzen seiner Natur wirksam seyn kann. Aber sie verliert dennoch auch im Körper ihre Freyheit nicht. Sie kann dieselbe nur nicht so unbeschränkt beweisen, wie sie dieselbe würde beweisen können, wenn sie ausserhalb dem Körper ganz absolut existirte. Auch im Körper kann sie diesem selbst entgegenarbeiten, seine Triebe, Neigungen und Leidenschaften mässigen und regieren, oder ganz unterdrücken, und zwar um so mehr, je mehr sie sich ihrer eigenthümlichen Natur und freyen Kraft bewußt wird, und sich dieser gemäß thätig erweist. Handelt die Seele allein nach Vernunft, so handelt sie als freyes Wesen, und der Körper vermag nicht, sie daran zu hindern. Giebt sie aber selbst ihre Freyheit auf, und läßt sie sich von den Begierden des Körper determiniren, so ist ihr Handeln an die mechanische Caussalität der Materie gebunden, und sie verhält sich leidend, statt selbstthätig

zu

zu seyn. Die Gründe, nach denen sich das freye Vernunftwesen in seiner Thätigkeit bestimt, liegen in den angebohrnen Ideen, die in der Vernunft an sich selbst enthalten sind, und zum Wesen derselben gehören. Also handelt die Vernunft nach Gründen, oder kann nach Gründen handeln, die gar nicht aus der Sinnensphäre entlehnt sind, und von welchen das Gesetz der nothwendigen körperlichen Determination nicht gilt. Plotin glaubte dadurch die Freyheit der Seele völlig gerettet, und von dem nothwendigen Caussalzusammenhange, der in der Welt der Erscheinungen unausweichlich ist, getrennt zu haben, daß er dem freyen Subjecte vorschwebende Bestimmungsgründe zum Handeln anwies, die selbst durch bloße Vernunft gegeben sind. Allein er sicherte doch die Freyheit auf diese Art noch nicht hinlänglich. Nicht nur war die Existenz der angebohrnen Ideen unterwiesen; sondern auch die mögliche Verträglichkeit der Freyheit und Naturcaussalität im Menschen war noch von der Seite unaufgeklärt, wie eine Reihe Wirkungen entstehen könne durch eine unabhängige Ursache, die aus sich selbst die Reihe anhebt, da doch in der Natur die Reihe der Ursachen und Wirkungen unendlich ist.

Man sieht, Plotin ist der Auflösung des Problems, wie sich die Möglichkeit der Freyheit mit der Naturcaussalität vertrage, sehr nahe ge-

gekommen, ohne sich doch ihrer zu bemächtigen. Daß er sie verfehlte, lag in seiner mangelhaften Unterscheidung des Verstandes und der Sinnlichkeit, die er nicht als specifisch verschiedene Erkentnißquellen betrachtete. Er versetzte also auch das freye Vernunftwesen in die Zeit, und in der Zeit kann dasselbe nicht als unabhängiger Grund einer Reihe von Wirkungen vorgestellt werden. Nur als Ding an sich ist das freye Vernunftwesen von der Zeit unabhängig.

§. 570.

Die Vernunft an sich selbst, als göttliches Product, ist zu moralischen Vergehungen nicht fähig; sondern es ist die mit ihr im Körper verbundene unvernünftige Seele, das Princip des thierischen Lebens und der Empfindung, die Mutter der Begierden und Leidenschaften, welche auch die vernünftige Seele zum Bösen verleitet und fortreißt. Da inzwischen die Gottheit hierbey doch immer als Urheber des Bösen erschien, sofern sie das Vernunftsubject mit der thierischen materiellen Seele verband, so bedurfte die Möglichkeit des Bösen noch einer besondern Aufklärung. Die Art, wie Plotin diese gab, stimt so ziemlich mit den neuern Versuchen zusammen, und ist eben so mislungen, wie diese. Der göttliche Verstand muß alles

alles Denkbare umfassen, und folglich auch alle mögliche Arten von Seelen denken. Nun aber müssen diese Seelen, sofern sie Erzeugnisse der Gottheit sind, und auch selbst mehrere Formen der Seelen darstellen, durch besondere Eigenschaften sich von der Gottheit unterscheiden. Ihr Wesen besteht also nicht in der blossen Denkkraft, sondern es sind ihnen auch niedere Seelenkräfte eigen, die sich der Materie mehr nähern, daher auch die Einflüße der Materie aufnehmen, und durch diese wiederum die vernünftige Seele verderben. Noch auffallender, als diese, ist eine andre Erklärung, welche Plotin von der Ursache der Verbindung der vernünftigen Seele mit der Materie gibt. So wie der göttliche Verstand die Seelen als von sich selbst verschieden denkt, so denken auch die Seelen sich selbst als vom göttlichen Verstande verschieden. Diese Idee der blossen Verschiedenheit vom göttlichen Verstande denken die Seelen immer lebhafter, und so erwächst nach und nach selbst ein Streben in ihnen, sich überhaupt vom göttlichen Verstande zu trennen, und eigenmächtiger und selbstständiger zu werden. Nun ist aber der Seele keine andere Tendenz, sofern sie sich einmal vom Intellectualen loswinden will, übrig, als zur Materie hin; diese ist der einzige äussere Gegenstand, zu welchem sie sich hinneigen kann, und so neigt sie sich auch wirklich zur Materie,

und versinkt in den Körper. Die niedern Seelenkräfte aber gehn nach dem Gesetze einer stufenweisen Entwickelung niederwärts, die in der Natur eines jeden Wesens liegt, aus der denkenden Seele hervor. So entspringen die Einbildungskraft, das Empfindungsvermögen, das Lebensprincip, nach einander aus dem Vernunftsubjecte. Diese sind der Materie immer verwandter, beziehen sich auf den Körper, und müssen sich also auch mit einem Körper verbinden. Plotin hat hier die logische Entwickelung untergeordneter Begriffe aus einem höhern mit der realen Entwickelung von Substanzen aus einer Substanz, in welcher jene ihrem Grunde nach nicht enthalten seyn können, verwechselt. Auch sind die vorherigen Sätze: Es müßten so viel Arten von Seelen wirklich existiren, als durch den göttlichen Verstand gedacht werden — das Denken der Seele als eines vom göttlichen Verstande verschiednen Subjects, erzeuge ein Verlangen sich wirklich zu trennen und der Materie zu nähern — ganz willkührliche Behauptungen.

§. 571.

Die Seele als Vernunftsubject ist auch unsterblich. Plotin konte dies schon unmittelbar aus seinem Begriffe derselben folgern; er

er stellt aber noch besondere Gründe zum Beweise der Unsterblichkeit auf: **Erstlich**: Die Seele ist eine unkörperliche Substanz, die nicht sinnlich wahrgenommen werden kann. Sie ist als Vernunftwesen, und in ihrer Absonderung vom Körper vorgestellt, das Vortrefflichste, was sich in der Schöpfung denken läßt. Das Vortrefflichste hienieden kann aber nicht in einer Substanz wohnen, deren Natur den Untergang mit sich führt. Auch beweist der Zustand des Bewußtseyns beym reinvernünftigen Denken eine ganz andre Art von Existenz, als wie diejenige, die im Zustande bloßer körperlicher Gefühle statt findet. Bey jenem hat man sich vom Körper, von aller Materie, losgerissen; man fühlt sich in die Region des Intellectualen versetzt, wo man nur das Ewig wahre und Ewig wirkliche durch die ewig wirkliche Kraft der Seele denkt, und der Gottheit gleich ist. Zweytens: Dasjenige, dem vermöge seiner wesentlichen Natur das Leben zukommt, kann auch dieses Leben nicht verlieren. Das Leben gehört zu seinem Wesen, ist mit diesem identisch, und kein fremder Zusatz, der wieder von seinem Wesen getrennt werden könte. Ein solches Wesen ist also unsterblich. Es giebt aber dergleichen Wesen und muß sie geben aus folgenden Gründen. Alles Leben ist entweder ursprünglich, oder abgeleitet; oder einiges Leben ist ursprünglich,

und einiges ist abgeleitet. Abgeleitet würde das Leben einer Substanz seyn, falls sie dasselbe von einer andern empfangen hätte; ursprünglich würde es seyn, wenn es in ihr selbst und in ihrem eignen Wesen gegründet wäre. Nun kann aber doch nicht alles Leben überhaupt abgeleitet seyn; denn da würde zuletzt das Princip des Lebens immer vermißt werden. Demnach muß ein ursprüngliches Leben existiren. Ein solches hat die Seele. Diese ist lebend durch ihr Wesen selbst; sie hat das Princip der Bewegung in sich. Sie ist folglich unsterblich. Drittens: Wären alle Seelen vergänglich, so würde, da alle Bewegung in der Welt von lebenden und beseelten Wesen ausgeht, auch längst alle Bewegung aufgehört haben; denn das Princip derselben wäre vernichtet. Wollte man aber die Vergänglichkeit einiger, und die Fortdauer anderer Seelen, statuiren, so wäre kein zureichender Grund da, warum einige fortdauerten, und andere vergänglich wären. Eine jede wäre doch so gut, wie die andere, als Princip des Lebens und der Thätigkeit in der Welt zu betrachten. Viertens: Die Erkentniß des Menschen wird nicht erst ursprünglich von ihm in diesem Leben erworben, sondern sie beruht auf einer Reminiscenz aus einem vorherigen Zustande. Nun gehört aber die Erkentniß zum Wesen der Seele, und diese selbst ist also unvergänglich.

lich. Fünftens: Die Seele iſt ſchlechthin einfach; ſie beſteht nicht aus mehr Theilen, wie der Körper, und iſt folglich auch nicht zerſtörbar, wie dieſer. Eben ſo wenig iſt ſie, wie der Körper, aus Materie und Form zuſammengeſetzt. Sie iſt eine reine unveränderliche Form ſelbſt. Bey den Körpern können Materie und Form von einander getrennt werden, und daher iſt die Materie einer Verwandlung fähig; bey der Seele aber findet eine ſolche Verwandlung nicht ſtatt, weil keine Materie da iſt, von der die Form getrennt werden könte; die Seele iſt alſo keiner Veränderung ihres Weſens und keines Unterganges fähig. Sechstens: Den Thieren und Pflanzen kommen ebenfalls Seelen zu. Dieſe ſind nicht ſpecifiſch von den menſchlichen Seelen verſchieden; ſondern nur dem Grade nach. Die Thier und Pflanzenſeelen ſind demnach auch für ſich beſtehende Subſtanzen, unkörperlich und untheilbar, und unſterblich, wie die menſchlichen Seelen.

Daß die hier vom Plotin gebrauchten theoretiſchen Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele keine Bündigkeit haben, bedarf kaum einer Erinnerung. Der erſte beruht auf der angenommenen Analogie der Vernunft mit göttlichen Eigenſchaften. Dieſe berechtigt gar nicht zu einem Schluße auf die Einartigkeit der menſchlichen Seelenſubſtanz und

 der

der Gottheit, so wie sich überhaupt nicht aus einem Attribute der Seele auf ihre Substanz selbst schliessen läßt. Bey dem zweyten wird vorausgesetzt, daß Leben und Seele identisch sind, jenes also nicht aufgehoben werden kann, ohne daß diese zugleich aufgehoben wird. Die Voraussetzung ist unerwiesen; sie kann aber immerhin zugegeben werden, und die Unvergänglichkeit der Seele folgt dennoch nicht daraus. Es folgt nur, daß das Leben nicht aufgehoben werder kann, ohne zugleich die Seele aufzuheben; nicht aber, daß die Seele wirklich fortdauern werde. Der dritte Beweis verliert seine Kraft, sobald angenommen wird, daß neben dem Abgange der vorhandenen Seelen wieder neue Seelen in's Daseyn kommen, und dadurch das Deficit ersetzt wird. Dann würde das Aussterben aller Seelen, und mit ihm das gänzliche Aufhören aller Bewegung und Thätigkeit wegfallen. Der vierte Beweis hängt mit der Platonischen Hypothese zusammen, daß die Seelen schon vor diesem Leben existirten, und sich in dem Vorzustande die Kentniß der Ideen erwarben, an welche sie nach und nach durch den Eindruck der Sinnendinge wieder erinnert werden, so daß also unser ganzes dermaliges sogenanntes Wissen und Lernen nichts weiter, als eine Reminiscenz ist. Jene Hypothese ist aber in ihren Gründen unhaltbar, und eben deswegen ist es auch der auf sie gebaute Beweis der Unsterblichkeit. Der fünfte Beweis gründet sich auf die Voraussetzung der absoluten Einfachheit der Seele, die uner-

unerwiesen ist, und wenn sie auch erwiesen wäre, doch die Unmöglichkeit einer Vernichtung oder eines gänzlichen Unterganges nicht zur nothwendigen Folge hat. Die Identität der Thier- und Pflanzenseelen mit den menschlichen, zumal sofern die leztern Vernunftsubjecte sind, läßt sich auch nicht behaupten.

§. 572.

Die vernünftige Seele wird durch das Sittengesez, das in ihrer Natur liegt, zur Tugend bestimt, und nach dem Maaße ihrer Würdigkeit richtet sich das Maaß ihrer Glükseligkeit. Auf das Verdienst folgt dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit gemäß Belohnung, so wie auf die moralische Schuld Strafe folgt. Die tugendhafte Seele kehrt nach diesem Leben in ihren ursprünglichen Zustand zurück, lebt vereinigt mit der Gottheit, und ist selig, wie diese, doch ohne die sinnlichen Gefühle des Angenehmen, deren sie nur durch ihre Verbindung mit dem Körper fähig ist, die aber die Seele an und für sich nicht haben kann. Hingegen die Seelen der Bösen werden nach dem Tode in allerhand Körpern umhergetrieben, und dieser Zustand in verschiedenen Körpern ist mehr oder weniger für sie peinlich, je nachdem sie durch ihre Verbrechen

eine größere oder geringere Strafe ver[illegible]
haben. Die Beschaffenheit des Körpers [illegible]
welchen die Seele nach dem Tode versetzt [illegible]
ist also, der Meynung des Plotins zu[illegible]
das Mittel ihrer Bestrafung. [illegible]
per überhaupt ist die [illegible]
weder für die Gefü[illegible]
des Unangenehmen [illegible]
Körpers, mit wel[illegible]
wird, ist also die [illegible]
verhältnißmässi[illegible]
derung [illegible]
ders ang[illegible]
ge der [illegible]
es die [illegible]
lungen [illegible]
unmit[illegible]
strafu[illegible]
sen ist [illegible]
also [illegible]
dieselb[illegible]
Thie[illegible]
woh[illegible]
lich[illegible]
au[illegible]
ein[illegible]
sch[illegible]

per gehört, sondern eine Wirkung der Phanta-
sie ist, die selbst durch die edlere Seelensub-
stanz erzeugt wurde; so bleibt auch der Seele
[illegible]ch dem Tode die Erinnerung ihres vorhe-
[illegible] Zustandes übrig. Komt sie in einen bes-
[illegible] Zustand, so vergißt sie über dem Guten,
[illegible]ie nun empfindet, des Schlechtern, das
[illegible]her ertragen mußte. Komt sie aber in
[illegible]hlimmern Zustand, so ist gerade die Erin-
[illegible] an den vorherigen [illegible] sie eine Strafe.
[illegible]lotin diese Hypoth[illegible] der Erfahrung
[illegible]en konte, ist nicht [illegible]en. Er muß-
[illegible] annehmen, daß [illegible]le, die gegen-
[illegible] einen bestimt[illegible]lichen Körper
[illegible], schon vor [illegible]ben in andern
[illegible]chen Körpern [illegible] gehauset habe.
[illegible]te also man[illegible]schen eine Erin-
[illegible] ihr vor[illegible]aseyn in verschie-
[illegible]ndern men[illegible]örpern übrig ge-
[illegible]eyn. E[illegible]igt die Erfahrung
[illegible]dings [illegible]chen, der sich ei-
[illegible]rigen [illegible]wußt wäre. Plo-
[illegible]te di[illegible], wenn er die See-
[illegible]rliches Vergeltungs-
[illegible] Weltordnung behaup-
[illegible] die Wirklichkeit jener
[illegible]n. Statt de[illegible]
[illegible] Erfahrung [illegible]
[illegible] Stillsch[illegible]
[illegible]immer[illegible]or-
[illegible]igen

eine grössere oder geringere Strafe verwirkt haben. Die Beschaffenheit des Körpers, in welchen die Seele nach dem Tode versetzt wird, ist also, der Meynung des Plotin zufolge, das Mittel ihrer Bestrafung. Ohne einen Körper überhaupt ist die bloß vernünftige Seele weder für die Gefühle des Angenehmen, noch des Unangenehmen empfänglich. Die Art des Körpers, mit welchem die Seele verbunden wird, ist also die nothwendige Bedingung ihrer verhältnißmässigen Strafe. Die Seelenwanderung wird nicht durch die Gottheit besonders angeordnet, sondern ist eine natürliche Folge der einmaligen Welteinrichtung. So wie es die Seele in diesem Leben durch böse Handlungen verdient hat, geht sie nach dem Tode unmittelbar in den Körper über, der die Bestrafung bewirkt, die ihrer Schuld angemessen ist. Die Seelen der Bösen durchwandern also alle Gattungen von Thieren, und eben dieselbe Seele kann bald dieses, bald jenes Thier, bald eine oder die andere Pflanze, bewohnen. Diejenigen, die im Leben die Menschlichkeit nicht ganz herabwürdigten, nehmen auch nach dem Tode wieder menschliche Körper ein; anstatt daß diejenigen, die bloß thierischen Lüsten nachhingen, und sich dadurch schon als Menschen zum Viehe erniedrigten, auch wieder in thierische Körper einwandern müssen. Da das Gedächtniß nicht zum materiellen Körper

per

per gehört, sondern eine Wirkung der Phantasie ist, die selbst durch die edlere Seelensubstanz erzeugt wurde; so bleibt auch der Seele nach dem Tode die Erinnerung ihres vorherigen Zustandes übrig. Komt sie in einen bessern Zustand, so vergißt sie über dem Guten, was sie nun empfindet, des Schlechtern, das sie vorher ertragen mußte. Komt sie aber in einen schlimmern Zustand, so ist gerade die Erinnerung an den vorherigen für sie eine Strafe. Wie Plotin diese Hypothese mit der Erfahrung vereinigen konte, ist nicht einzusehen. Er mußte doch annehmen, daß die Seele, die gegenwärtig einen bestimten menschlichen Körper bewohnt, schon vor diesem Leben in andern menschlichen Körpern vielleicht gehauset habe. Es müßte also manchen Menschen eine Erinnerung an ihr vorheriges Daseyn in verschiedenen andern menschlichen Körpern übrig geblieben seyn. Gleichwohl zeigt die Erfahrung schlechterdings keinen Menschen, der sich eines vorherigen Zustandes bewußt wäre. Plotin mußte dies annehmen, wenn er die Seelenwanderung als ein natürliches Vergeltungsmittel in der moralischen Weltordnung behaupten wollte; er hätte also die Wirklichkeit jener Hypothese darthun sollen. Statt dessen ist er die Zweifel, die die Erfahrung so offenbar entgegensetzte, ganz mit Stillschweigen übergangen. Fand keine Erinnerung an einen vorherigen

herigen Zustand statt, so hörte auch die Seelenwanderung auf ein moralisches Vergeltungsmittel zu seyn.

§. 573.

So wie Plotin die Platonischen Begriffe vom Wesen der Seele, und ihrem Zustande nach dem Tode, beybehielt, so ist auch seine Dämonenlehre mit der Platonischen dieselbe. Nur ist sie bey ihm noch mehr erweitert. Er unterscheidet eine Intellectualwelt und eine Sinnenwelt als einander entgegengesetzt. Die erste ist der Inbegriff alles dessen, was durch den reinen Verstand als existirend gedacht werden kann, und was Plotin, so wie Plato, seinem wahren Ursprunge und Wesen nach in den göttlichen Verstand versetzt, und in diesem hypostasirt. Die Sinnenwelt begreift im Gegentheile alle Objecte, soferne sie mittelst der Empfindung wahrgenommen werden. In der Intellectualwelt sind zuvörderst die Götter vom ersten Rangs vorhanden, als bloß intelligible Naturen. Diesen komt, wie der Intellectualwelt überhaupt, die Geistigkeit im strengsten Sinne zu; und sie haben weder Undurchdringlichkeit, noch Ausdehnung; Eigenschaften, die der Materie gehören. Nächst diesen Göttern folgt eine zweyte Classe von Göttern, deren

ren Wohnſitz ſich von der Intellectualwelt bis zu der ſublunariſchen Sphäre erſtreckt, und die nicht ſo vollkommen intellectuale ſind, wie die Götter der erſten Claſſe. Die dritte Claſſe machen die Dämonen aus. Sie ſind Mittelweſen zwiſchen den Menſchen und den Göttern. Sie haben eine Gemeinſchaft mit der Intellectualwelt und der Sinnenwelt. Sie ſind nicht bloß geiſtig, und ohne alle Sinnlichkeit, weil ſie ſonſt lediglich zur Intellectualwelt gehören müßten, und mit der Sinnenwelt gar nicht in Verbindung ſtehn könten. Sie haben aber auch nicht ſo viel Theil an der Materie, wie die Menſchen und Thiere; denn da würden ſie ſich von dieſen gar nicht abſondern laſſen. Ihr Weſen erklärt Plato für eine intelligible Materie, die er auch den Göttern des zweyten Ranges, nur noch in einem ſublimirten Grade, beylegte. Vermöge des Intelligibeln ihres Weſens ſind die Dämonen einerſeits mit der Intellectualwelt in Gemeinſchaft; andrerſeits mit der Sinnenwelt und ihren lebenden Geſchöpfen. Sie nehmen elementariſche Körper an, wirken auf die ſinnliche Natur, namentlich auf die Menſchen, denen ſie erſcheinen, und über deren Schikſale ſie walten. Was ſich Plotin beſtimt unter der intelligibeln Materie gedacht habe, iſt nicht klar. Uebrigens gab er auch jedem Menſchen einen guten und einen böſen Dämon zu Begleitern,

gleitern, die sein Thun und Lassen regierten. Nur scheint er diese Genien auch auf die eigenen Geisteskräfte des Menschen zuweilen zurückzuführen, und die leztern selbst als Dämonen des Menschen zu hypostasiren. So ist die Vernunft der Dämon des Menschen, der ihm hilft, die Sinnlichkeit zu beherschen, ihren Anlockungen zu widerstehn, und ihre Ansprüche zu bezähmen. Wiederum die Vernunft wird durch die Gottheit regiert, und wofern jene Regentin der menschlichen Handlungen ist, ist die Gottheit der Genius des Menschen. Dagegen ist die Sinnlichkeit, die allemal auch eine Partikel der bösen Weltseele enthält, insofern mit einem bösen Dämon begabt, der den Menschen vom Guten abführt, und seine Vereinigung mit der Gottheit hindert.

§. 574.

Nach der Bestimmung der Begriffe des Plotin vom Seelenwesen läßt sich nun auch seine Vorstellungsart von der Gottheit darstellen; zwar nicht mit völliger Deutlichkeit, die der transscendente, schwärmerische und mystische Charakter derselben nicht zuläßt; aber doch so, daß eben dieser ihr Charakter historisch bemerklich wird. Plotin nahm ein leztes Real und Formalprincip an, das zugleich oberster

ſter Grund der Dinge und der Erkentniß iſt. Dieſes Urprincip iſt abſolut einfach (ἁπλως ἑν), und ſchließt alle Vielheit aus, indem jede Vielheit, die vorhanden ſeyn ſoll, eine Einheit vorausſetzt, worauf ſie allemal muß zurückgeführt werden können. Man denke ſich, daß das Urprincip zugleich Eins und alles ſey, ſo iſt es das entweder, ſoferne es zugleich jedes Einzelne iſt, oder ſoferne es Alles iſt. Wäre das Erſtere, ſo würde das All nicht das Princip ſeyn, weil das Einzelne vor Allem ſeyn muß. Wäre das andere, ſo könte das Princip erſt durch die Zuſammenſetzung der Einzelnheiten, d. i. nach Allem, entſtehn, da es doch vor Allem hergehn muß; und nimt man die Exiſtenz des Princips vor Allem an, ſo werden das Princip und das All von einander unterſchieden, die doch ein und daſſelbe Princip ausmachen ſollen. Die Allheit der Weſen wird dadurch auch auf eine Einerleyheit reducirt, und aller Unterſchied der Individuen aufgehoben. Wird endlich dem Principe die Allheit beygelegt, ſo wird es theilbar, und, ſobald die Theilung geſchieht, werden ſowohl das Princip als die Allheit aufgehoben. Dem Urprincipe kommen folglich gar keine Mehrheit, alſo auch gar keine Prädicate zu. Es können ihm weder Subſtantialität, noch Weſen, noch Leben, zugeſchrieben werden; denn über alle dieſe iſt es erhaben (ὑπερον). Es

iſt

ist das Wesen der Wesen, das absoluteste Seyn. Auch Thätigkeit ist kein Merkmal des Urprincips. Entweder ist Thätigkeit eine Substanz, oder nicht. Im erstern Falle würde das Princip durch dieselbe vielfach werden, weil es selbst so vielfach seyn muß, wie seine specifisch verschiedenen Wirkungen. Im andern Falle geht vor der wirklichen Thätigkeit das Vermögen dazu her, und das Urprincip, als bloßes Vermögen gedacht, wäre etwas Unvollkomnes. Das Wesen der Wesen ist daher unaussprechlich, und durch keinen Begriff zu erreichen und zu fassen; alle Prädicate, die man ihm beylegen könte, setzen es selbst voraus; es hat keine Empfindung, keine Erkentniß, überhaupt kein Bewußtseyn seiner selbst; denn alles dies beruht auf Thätigkeiten der Denkkraft, und ist von Vielheit der Merkmale unzertrennlich. Die Gottheit ist der Grund alles Wesens, Lebens, aller Denkkraft, ohne eines von diesen selbst zu seyn. In dieser Reinheit der Vorstellung des Urprincips bleibt sich aber Plotin nicht immer gleich. Der Zusammenhang des Princips mit der Welt verleitet ihn auch zuweilen, die Gottheit für die Kraft zu erklären, die alle Dinge hervorbringt, in ihnen ist und sie erhält, weil sonst gar nichts vorhanden seyn würde.

Den philosophischen Werth und die Gültigkeit der Vorstellungsart des Plotin vom Ur-

principe

princip hat Hr. Tiedemann sehr richtig charakterisirt (Geist der specul. Philos. B. III. S. 373 ff.). Aber auf eine Seite will ich nur noch aufmerksam machen, von der sie für uns ein besonderes Interesse haben mag. Sie zeigt nämlich durch sich selbst, daß eine theoretische Erkentniß des Urprincips — unmöglich ist.

§. 575.

Das Urprincip, als absolute Einheit, kann auch durch das Absolut Gute bestimt werden. Dieses hat auch weiter kein Bedürfniß; es ist das Vollendete, sich selbst Genugsame. Eben dieser Charakter des Urprincips bringt es mit sich, daß es kein denkendes Wesen seyn könne, obgleich alle philosophische Parteyen der Gottheit diese Eigenschaft beylegen zu müssen geglaubt haben. Das Gute ist sich selbst genug; es hat also kein Bedürfniß des Denkens; und eine Eigenschaft, deren es nicht bedarf, hat es auch nicht. Die Denkkraft strebt nach dem Guten; nicht umgekehrt; wozu sollte also das Gute denken? Erst durch das Gute wird das Denken gut; jenes ist also über dieses erhaben. Wäre das Denken mit dem Guten verbunden, so würde das Urprincip nicht mehr Eins seyn; über beyde ließe sich noch eine höhere Einheit denken; jenes wä-

re eine Zusammensetzung, vor der das Einfache nothwendig hergehen muß. Das höchste Wesen ist das reine Seyn, und in diesem besteht sein Wesen; das Seyn ist nicht ein Accidens von ihm. Gott ist auch das absolut freyeste Wesen; denn die Seelen handeln nur frey durch Vernunft; die Vernunft aber ist frey durch ihre Theilnahme am Guten; das absolut Gute ist die Gottheit; sie muß also selbst die absoluteste Freyheit haben. Gleichwohl ist Gott auch durch sich selbst nothwendig. Man könte hieraus folgern, daß damit wieder seine Freyheit aufgehoben werde, indem ein absolut nothwendiges Wesen durch diese Nothwendigkeit in seinem Daseyn determinirt ist; als absolut frey aber müßte es seyn und nicht seyn können. Ohnehin wird der Gottheit die Denkkraft und folglich die Ueberlegung abgesprochen. Demnach wird die Gottheit unmittelbar durch ihr Wesen bestimt, und es kann ihr keine Freyheit zukommen. Plotin begegnet diesem Einwurfe durch eine Abänderung des Begriffes von Freyheit. Diese besteht nicht darin, daß ein Wesen auch gegen seine Natur handeln, über sein Daseyn und Nichtdaseyn entscheiden könne, (indem mit der Aufhebung der Natur und des Daseyns des Wesens auch alle Freyheit und alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird), sondern sie besteht in der Abwesenheit des Zwan-

ges

ges zu einer bestimten Art zu handeln, wie sie der Natur des Handelnden gemäß ist. Die Gottheit kann also auch nicht gegen ihre Natur handeln; aber nichts desto weniger ist sie frey, weil sie aus eigner selbstständiger Natur nach ihrem Wohlgefallen handelt, und auf keine Weise zu dem Handeln gezwungen und determinirt wird. Daß Plotin hier mit seiner vorherigen Lehre von der Gottheit in Widerstreit gerieth, scheint er selbst bald bemerkt zu haben, oder gar ausdrücklich haben bemerken zu wollen. Er schreibt überhaupt der Gottheit ein Handeln, und ein Wohlgefallen an einer bestimten Art des Handelns, also Bewußtseyn, zu, ungeachtet er ihr vorher Thätigkeit und Bewußtseyn abgesprochen hatte. Sein Begriff von Freyheit, wie er ihn hier festsetzte, war auch nur ein negativer, Abwesenheit des äussern Zwanges, die auch bey der Thätigkeit eines leblosen Naturdinges statt finden kann, nicht der positive Begriff der vernünftigen Freyheit, die er freylich auf der andern Seite der Gottheit nicht wohl beylegen konte, ohne sie zu einem mit Vernunft begabten (denkenden, überlegenden) Wesen zu machen, was sie doch nach seinen Voraussetzungen nicht seyn durfte. Plotin aber wich diesem zufälligen oder absichtlichen Widerstreite in seiner Vorstellungsart von Gott auf folgende Art aus. Die Freyheit, die der Gottheit beygelegt wird, ist

eben so über jede andere denkbare Freyheit ihrer Natur nach erhaben, und so wenig durch einen Begriff erreichbar, wie die Gottheit selbst über alle andere Wesen erhaben ist, und durch einen Begriff gefaßt werden kann. Die Gottheit besitzt die Freyheit nicht, sondern ist die Freyheit selbst. Man kann nicht sagen, daß sie einen Willen habe. Denn dieser ist ein Streben nach dem Guten, das der Gottheit mangeln müßte, wenn er ihr zukommen sollte. Hätte Gott einen Willen, so würde sein Wesen Willen seyn, und er würde existiren, weil er wollte, und nicht existiren, weil er nicht wollte.

§. 576.

Höchst sonderbar war bey der Voraussetzung, daß die Gottheit absolutes einfaches Urprincip, das bloße Seyn, das Gute schlechthin, die absolute Freyheit sey, die Art, wie nun Plotin die Mehrheit und Verschiedenheit der Qualitäten von ihr ableitete. Das nächste nach jenem Urprincipe ist der Verstand (λογος), oder das zweyte Göttliche im Range. Der Verstand ist nicht mehr einfach; denn er enthält die Denkkraft und ihr Object (das, was gedacht wird). So wie aber die Zwey auf die Einheit folgt, so ist auch der Ver-

Verstand das der Gottheit nächste Wesen. Der Verstand umfaßt alle Gegenstände, die denkbar sind; vor ihm muß ein Princip der Einheit hergehn, das Grund von ihm ist, aber nicht selbst das Mannichfaltige umfaßt; der Verstand kann deswegen nicht das höchste Wesen selbst, sondern nur vom höchsten Wesen seyn. Der Verstand kann auch nicht ohne Gegenstand seyn; er hat ein Bedürfniß des Guten; ist folglich nicht selbst das Gute, sondern nach dem Guten. Um aber die Einheit des Urprincips nicht aufzuheben, sofern doch der Verstand von demselben gewirkt seyn muß, nahm Plotin an, daß die Bewirkung des Verstandes ohne alle Bewegung und Veränderung in der Gottheit geschehe. Die Veränderung ist von dem Veränderten verschieden, und hat immer eine Beziehung auf ein Anderes (terminum ad quem). Das Product der Veränderung kann also nicht das zweyte seyn, sondern es ist das dritte, weil zwischen ihm und dem Veränderten noch die Veränderung in der Mitte ist. Wo aber der terminus ad quem nicht existirt, da kann auch keine Veränderung existiren. In Gott kann also keine Veränderung seyn, und der Verstand, als das zweyte nach der Gottheit, kann kein Product der Veränderung seyn. Der Verstand ist folglich unmittelbarer Abglanz oder Ausdruck der Gottheit. Er fließt aus

ihm, wie aus der Sonne das Licht, ohne durch den Willen der Gottheit bewirkt zu werden. Wie jedes zur Vollendung gelangte Ding in der Welt Ausflüße verbreitet, das Feuer die Flamme, der Schnee die Kälte, so ist dies derselbe Fall in Ansehung der Gottheit. Was aber zunächst aus der Gottheit emanirt, kann nicht so vollkommen seyn, wie sie selbst; es ist ihr aber an Vollkommenheit das Nächste; und da dies der Verstand ist, so ist er auch das zweyte der Gottheit zunächst untergeordnete Wesen. Plotin bemühte sich nun, diese Ableitung des Verstandes aus dem Urprincipe noch weiter zu erklären und zu rechtfertigen. Das Eins ist Alles, aber es ist kein Einzelnes bestimt, eben weil es das Princip von Allem ist. Weil aber nichts Bestimtes in ihm war, so ist alles aus ihm. Das Eine ist das Vollkomne; ihm mangelt nichts, und es strebt nach nichts. Als Vollkomnes floß es über, und dieses Ueberfließende ist sein Product. Das Product schaute auf das Eins zurück, wurde davon erfüllt, und das ist der Verstand (die Reflexion des Eins auf sich selbst). Das Eins in der ursprünglichsten Ruhe ist das Urprincip; die Reflexion des Eins auf sich selbst ist der Verstand, der also eben so wahrhaft existirt, wie das Eins selbst. Da der Verstand aber bloß in der Reflexion des Urprincips auf sich selbst besteht, so ist er auch das Ebenbild desselben,

selben. Das Urprincip ist die Urkraft. Sie denkt sich selbst als verschieden von den Gegenständen, worauf sie sich beziehen mag; d. i. sie denkt sich selbst als denkend, lebend und abgeleitet von der Urkraft. Den Verstand als Ausfluß der Gottheit nennt Plotin den Sohn Gottes, so wie die Gottheit selbst den Vater. Die Erzeugung des Sohnes ist aber keine Entstehung in der Zeit; die Zeitvorstellung leidet auf die göttliche Natur durchaus keine Anwendung; durch den Begriff der Zeugung wird bloß das Verhältniß der Ursache zu der Wirkung bestimt.

§. 577.

Dem Urprincipe konten keine bestimte Prädicate beygelegt werden, weil es nur absolut einfaches Wesen ist; aber wohl kommen diese dem Verstande zu, als dem zweyten Wesen nach dem Urprincipe. Der Verstand ist sein eigener Gegenstand, oder denkt und erkennt sich selbst; das Gedachte und Erkannte ist also im Denkenden und Erkennenden enthalten. Die mit dieser Behauptung unzertrennlich verbundenen Schwierigkeiten wußte Plotin nicht zu lösen. Er folgerte inzwischen aus jenem Satze, daß der Verstand alle denkbare Gegenstände enthalte, und daß diese wirklich existiren, soferne

ne sie durch den Verstand gedacht werden, und auch nur insofern existiren, als sie durch den Verstand gedacht werden. Der Verstand denkt von Ewigkeit her. Folglich ist auch alles wahrhaft existirende ewig: denn da der Verstand alles denkbare umfaßt, so kann auch kein denkbarer Gegenstand aufhören zu seyn. Der Verstand drückt die erste Intellectualwelt selbst aus. In dieser ist bloße Realität, ohne alle Wandelbarkeit und Veränderung; denn die Veränderung würde Mangel und Unvollkommenheit voraussetzen und hervorbringen, und diese kann der vollkommenste Verstand nicht enthalten oder darstellen. Die Intellectualwelt ist der Inbegriff und Quell aller verständigen Wesen, aller Götter und Seelen. In ihr ist kein Raum, keine Theilung, kein Gegensatz, kein Einwirken des Einen auf das Andere, oder Leiden des Einen vom Andern. Sie enthält die vollendete Weißheit und Glückseligkeit, und Plotin vergleicht daher die Existenz der Intellectualwelt mit dem goldnen Zeitalter des Saturn, der der göttliche Verstand selbst ist. Die Realität der Verstandeswesen folgerte Plotin aus dem Begriffe einer nothwendigen Wissenschaft. Der Verstand kann nicht wissen, was die Gegenstände sind, wenn er sie nicht an sich selbst in sich enthält. Eine bloße Erkenntniß von Beschaffenheiten ausserhalb des Verstandes

vor-

vorhandner Objecte würde für den Verſtand keine Wahrheit begründen. Alles, was exiſtirt, exiſtirt nur durch das Denken des Verſtandes; denn das Intelligible kann nicht auſſerhalb dem Verſtande geſucht werden; es kann nicht ein bloſſer Abdruck von Objecten ſeyn; iſt das Intelligible kein Gegenſtand, ſo wird damit der Verſtand ſelbſt, d. i. die Welt der Gegenſtände überhaupt aufgehoben. Die Intellectualwelt iſt das Muſter oder die Form für die Sinnenwelt; jede Gattung von concreten Dingen iſt durch ihre Form beſtimt; alle Formen machen aber zuſammen eine Einheit, wie alle Seelen Eine Seele aus.

§. 578.

Wie die Verſtandeswelt eine Einheit ſeyn, und doch zugleich eine Mehrheit begreifen könte, erläuterte Plotin durch das Beyſpiel des Elements, das eine Einheit ausmacht, und doch Zuſammenſetzung enthält. Man ſieht leicht, daß dieſes Beyſpiel ſo wenig erläutert, wie alle übrige, deren er ſich zu ähnlichen Zwecken bediente. Er ſchränkte ſich aber auch nicht bloß auf dieſe Erläuterung ein. Der Verſtand, ſagt er, lebt, und der allgemeine Begriff des Lebens iſt Veränderung (Bewegung, κινησις). Nun ſind aber das Seyende und die Verände-

rung verschieden. Diese ist die Beschaffenheit von jenem und mit ihm nothwendig zugleich vorhanden. Das Seyende ist in seinem Seyn unveränderlich, und da die Veränderung nothwendig zu seinem Seyn gehört, so ist es auch in seiner Veränderung unveränderlich. Demnach enthält die erste Verstandeswelt ein Seyn, eine Veränderung, und eine Veränderlichkeit. Aber diese Drey machen nichts desto weniger eine Einheit aus, weil die Veränderung nicht ohne das Seyn, und dieses nicht ohne jene bestehen kann. Ferner, was der Verstand denkt, das existirt durch dieses Denken. Der Verstand denkt aber jene allgemeinen Begriffe als verschieden; also sind sie auch wirklich verschieden. Denn der Verstand denkt zuvörderst sich selbst; er denkt sich also als seyend nach seinem absoluten Wesen; er denkt sich aber auch als immer existirend; er denkt sich also als unveränderlich; er denkt sich im successiven Wechsel seiner Vorstellungen; er denkt also dadurch die Veränderung. Der Verstand unterscheidet gleichwohl diese Drey in seinem absoluten Seyn; er denkt also das Verschiedne; und wiederum denkt er sie als zur Einheit verbunden, und denkt dadurch die Identität; so daß fünf allgemeine Begriffe von Dingen entspringen, die im ersten Verstande enthalten sind. Der erste Verstand begreift aber auch alles, was in der Sinnenwelt wahrgenom-

nommen wird. Denn die Gottheit ist allgegenwärtig. Gott ist aber überall ganz gegenwärtig. Wäre er theilweise in verschiedenen Orten, so wäre er selbst nirgends; auch würde er dadurch gleich einem Körper theilbar. Daß Gott überall ganz gegenwärtig ist, folgt aus seiner Unendlichkeit. Jedes Ding deswegen enthält die Gottheit; obgleich die Dinge verschieden sind, und in verschiednen Verhältnißen zu einander stehn, so sind sie doch in Beziehung auf die Gottheit, ihrem Wesen und dem Grunde ihres Wesens nach, nur in Einem Orte, und die Gottheit ist in ihnen. Um den Schwierigkeiten zu entgehn, die aus der Nothwendigkeit erwachsen, die Sinnengegenstände im Raume vorzustellen, leugnete Plotin die Absonderung derselben durch den Raum, und wollte ihre Mehrheit nur auf die bloße Unterscheidung des Verstandes zurückführen, so daß sie doch zusammen ein untheilbares Eins der Substanz nach ausmachen konten.

§. 579.

Da der erste Verstand oder die Intellectualwelt, wie sie Plotin dachte, eigentlich ein leerer Begrif war, so ist leicht einzusehen, warum er sich bemühte, diesem Begriffe, dem er einen Gegenstand verschaffen wollte und mußte,

wenn

wenn das Leere desselben nicht fühlbar werden sollte, ein Merkmal zu geben, durch welches er wirklich einen Gegenstand darzustellen schien. Er konte aber dieses Merkmal möglicherweise nirgend anderswo her entlehnen, als aus dem Gebiete der sinnlichen Anschauungen. Aus diesem entlehnte er es auch, wiewohl er selbst wähnte, ein solches gefunden zu haben, das dem Intellectualwesen an und für sich eigenthümlich wäre. **Das Wesen des ersten Verstandes oder der Intellectualwelt ist das Licht.** Denn das Denken eines Objects und dieses selbst, das Anschauen eines Objects und dieses selbst, sind identisch. Alles Anschauen hat das Licht zur nothwendigen Bedingung; das Auge selbst, sofern es sieht, ist Licht, und ein Licht wird durch das Andere gesehen. Der göttliche Verstand sieht das Licht; das Gesehne ist aber mit dem Sehenden identisch; folglich muß jener selbst das Licht seyn. Man hüte sich aber wohl, dieses Licht, woraus der göttliche Verstand besteht, mit dem irdischen unreinen Lichte zu verwechseln! Jenes Licht ist das reinste, schönste und herrlichste, und deswegen über alle Vorstellung erhaben. Plotin konte zu dieser Theorie sehr leicht verführt werden, da er das Licht nicht für eine körperliche Substanz hielt, also auch die Ausdehnung von ihm trennte, und er überdem das Sehen mit dem Anschauen überhaupt verwechselte, folglich das Licht

Licht für eine nothwendige Bedingung des letztern nahm, wiewohl es nur nothwendige Bedingung des Sehens, als einer Art des Anschauens, ist. Dazu kam, daß er auch in die Verstandeswelt Materie, obgleich von eigner Art, hineintrug, so daß das Licht materielle (nur noch nicht körperliche) Substanz seyn, und dennoch für ein Merkmal des Intellectualwesens gelten konte. Daß die Verstandeswelt auch Materie enthalten müsse, bewies er auf folgende Weise: Die Verstandeswelt enthält eine Mannichfaltigkeit von Formen; mithin etwas diesen Gemeinschaftliches, und etwas, das sie als Mehrheit von einander unterscheidet. Das Gemeinschaftliche ist die Einheit überhaupt. Das Unterscheidende ist die Form, die einem jeden Dinge im Verstande eigenthümlich ist. Eine Form aber ist nicht denkbar ohne Gegenstand, und dieser macht die Materie der Form aus. Folglich ist in der Verstandeswelt nicht bloß die Form, sondern auch Materie enthalten. Ohnehin ist die Sinnenwelt eine Nachbildung der Verstandeswelt; was jene enthält, davon muß das Muster in dieser vorhanden seyn; jene begreift aber Materie und Form in sich; also dürfen beyde auch nicht in dieser vermißt werden.

§. 580.

§. 580.

Jedes höhere Wesen bringt durch innere Kraft ein anderes ihm ähnliches, aber minder vollkomnes hervor. Wie das Urprincip den ersten Verstand, als das Mindervollkomne, aber doch dem Wesen des Urprincips Analoge, erzeugte; so erzeugt der erste Verstand wiederum die allgemeine Weltseele, die in der Reihe der obersten Principien das Dritte ist. Der erste Verstand gieng aus dem Urprincipe hervor, ohne daß dieses eine Veränderung erlitt; auf gleiche Weise geht die allgemeine Weltseele aus dem ersten Verstande ohne alle Veränderung dieses hervor. Sie ist als unmittelbare Emanation des ersten Verstandes ebenfalls göttlich und vollkommen, hat daher ihren Wohnsitz nicht in der irdischen und sublunarischen Region, und ist überhaupt nicht mit der Seele, welche die Sinnenmaterie bewohnt, zu verwechseln. Ihre Region ist der reine obere Himmel, zu dessen Erleuchtung sie dient. Einige abweichende Nebenbestimmungen abgerechnet ist diese ganze Plotinische Vorstellungsart mit der Platonischen dieselbe. Plato nahm auch als oberste Principien: die Gottheit, den göttlichen Verstand, und die aus der Gottheit hervorgehende Weltseele als formende Kraft, an. Plotin unterscheidet eben so das Urprincip, den ersten göttlichen Verstand, und die

obere

here Weltseele. Aus dieser ist die Plotinische Trias verbunden. Der leztere trennt nur die Materie nicht von dem Urprincipe, als welche er ebenfalls aus diesem emaniren läßt; anstatt daß Plato der Materie eine ewige Existenz neben der Gottheit einräumte, und sie dieser entgegensezte. Auch ist das innere Verhältniß der Plotinischen Trias, die Art der Emanation eines Princips aus dem andern, verschieden von der Platonischen Vorstellung des Verhältnißes der Weltprincipien.

§. 581.

So wenig die Verstandeswelt als das höhere Universum ohne Seele seyn konte, eben so wenig konte die Sinnenwelt ohne dieselbe seyn, die doch eigentlich nur ein entfernterer Grad der Emanation aus der Gottheit, und eine schwächere Copie der Verstandeswelt war. Die Sinnenwelt grenzt zunächst an die Verstandeswelt; die Seele der Sinnenwelt grenzt also auch zunächst an die Seele der Verstandeswelt; jene ist folglich wiederum aus dieser entstanden. Plotin nennt die Weltseele als die Erzeugerinn des Lebens und der Mannichfaltigkeit der Formen die Venus; weil es eine Weltseele der Intellectualwelt und der Sinnenwelt giebt, so unterscheidet er denn auch eine himlische und eine irdi-

irdische Venus. Die Seele der Verstandeswelt kann aber nicht wirken, ohne selbst eine Veränderung zu erleiden, und diese besteht in der Empfindung und Vegetation; so erzeugt sie ihr Ebenbild, die irdische Seele überhaupt, die sich in der organisirten Natur, in Thieren und Menschen, wirksam beweist. Da die Seele der Sinnenwelt aus dem Lichte entsprungen ist, so kann sie selbst nichts anders als Licht seyn; aber, als schon der Materie näher und verwandter, ist das Licht derselben unreiner und unvollkomner, und es nimt im Grade der Unvollkommenheit zu, je tiefer es sich zur Materie herabsenkt. Plotin hatte bey der Intellectualwelt eine Dreyheit der Principien in herabwärts gehende Stufen der Vollkommenheit unterschieden; er unterscheidet diese auch in Ansehung des Lichts bey der Sinnenwelt. Das Licht der Sinnenwelt überhaupt ist das höchste Princip des irdischen Lichts; dann folgt die Sonne, und zunächst der Mond. Mit dem irdischen Lichte beginnt die Seele der Sinnenwelt; was jenseits desselben ist, gehört der Intellectualwelt an. Aus dem geringern Grade der Vollkommenheit der Sinnenwelt wußte nun Plotin auch alle ihre Eigenschaften, die sie im Gegensatze mit der Intellectualwelt hat, herzuleiten. Die letztere ist eine Einheit, ohne Theile, ohne Verschiedenheit des Orts, ohne Mangel und Feindschaft; sie ist ein Inbe-

griff

griff von lauter wahren Subſtanzen, ewigen und vollkomnen Weſen. Die erſtere, als aus der intellectualen Weltſeele entſprungen und geringer an Kraft, kann die Eigenſchaften derſelben nicht beſitzen. Sie iſt vielfach, iſt aus Theilen zuſammengeſetzt, die durch den Ort von einander getrennt ſind, iſt ſterblich und unvollkommen, hat Mangel und Feindſchaft, ſo daß ihre Theile ſich gegenſeitig aufheben und zerſtören. Alles Veränderliche, Mangelhafte, Widerſtreitende, iſt nun ein Gegenſtand der Sinne. Weil das Sinnliche eine Trennung durch Verſchiedenheit des Orts vorausſetzt, ſo bedurfte auch der Raum einer beſondern Erklärung. Die Zahl der Kräfte des göttlichen Verſtandes, ſagt Plotin, iſt unendlich. Jede dieſer Kräfte iſt unabläſſig in Wirkſamkeit, und verurſacht dadurch eine unendliche Quantitätsreihe in der Succeſſion. Indem aber alle die zahlloſen Kräfte im göttlichen Verſtande zugleich in Wirkſamkeit ſind, bringen ſie dadurch die unendliche Ausdehnung hervor, die alſo kein wahrer Raum, ſondern nur die ſimultane Wirkung der göttlichen Verſtandeskräfte iſt. Der Raum iſt nur ein Analogon von einer äuſſern Erſcheinung, und ſofern ohne die Wirkung der göttlichen Verſtandeskräfte überall nichts vorhanden ſeyn würde, auch die Bedingung von jener; aber er iſt eigentlich nur im Verſtande vorhanden und

kein wirklicher Gegenstand der äussern Sinne. Die Schwierigkeit, wie aus Einer Weltseele sich so viele numerisch verschiedene Seelen, als Thiere und Menschen sind, herleiten, oder wie sich diese numerische Verschiedenheit auf die einfache Weltseele zurückführn lasse, ist schon oben berührt worden. Sie war und blieb troz aller vom Plotin aufgewandten Bemühungen unauflöslich. Auch von der Ursache, wodurch die Seelen aus der Intellectualwelt, in welcher sie glücklich und vollkommen existirten, in die Sinnenwelt herabgetrieben wurden, wie Plotin jene angab, ist bereits gesprochen worden. Nur bestimt er hier, wo er das Verhältniß der Sinnenwelt zur Gottheit erörtert, Manches noch genauer. Das Wesen der Seele ist aus mehrfachen Principien hervorgegangen. Die Denkkraft floß aus dem ersten göttlichen Verstande; die Bewegkraft (das Begehrungsvermögen) aus der intellectualen Weltseele, die zunächst aus dem Verstande emanirte; hingegen das Vermögen der Empfindung und der thierischen Ernährung floß aus der Seele der Sinnenwelt. Vermöge dieser mehrfachen Abkunft und als Indiwiduum hat jede Seele ihre eignen Neigungen und Gesinnungen. Wenn sie vermöge dieser sich nach der Trennung von der Intellectualwelt, und nach der Verbindung mit einer ihrer individuellen Tendenz angemessenen Form sehnt, so wird sie auch

auch von der Intellectualwelt entfernt, und es bleibt ihr nichts übrig, als eine solche Form zu beleben, d. i. sich mit einem Körper zu verbinden. Die Procedur aber ist hierbey diese: Der Gedanke geht aus dem ersten Verstande in die intellectuelle Seele über, und vereinigt sich hier mit der Bewegkraft; ausgerüstet mit dieser steigt er in die Sinnenwelt herab, und bekleidet sich zuvörderst in der Region des obersten Himmels mit einem Körper, weil er sonst nicht in die sublunarische Welt eintreten könte. Mit diesem Körper bekomt die Seele Phantasie und Gedächtniß. Dann endlich begiebt sie sich zur Seele der Sinnenwelt, und von dieser nimt sie die Vermögen der Empfindung, der Vegetation, und der irdischen Begierden an. Dieses Herabsteigen der Seele von einer vollkomnern Weltseele zur andern machten die Nachfolger des Plotin auch durch Anwendung auf die verschiedenen Lichtsphären, welche die Seele durchwandre, noch deutlicher. Die Seele begiebt sich zuerst in den Thierkreis und die Milchstraße; von da geht sie zu den niedern Planetensphären herab. In jeder von diesen fängt sie an das Vermögen zu einer besondern Art von Thätigkeit anzunehmen und zu äussern. Im Saturn äussert sie das Vermögen zu schließen; im Jupiter das Vermögen, ausser sich zu wirken; im Mars das Vermögen der Begierden und

 Affecten;

Affecten; in der Sonne das Vermögen zu empfinden, zu meynen, und sich einzubilden; in der Venus das Vermögen der Begierden der Geschlechtslust; im Merkur das Vermögen zu reden und Redende zu verstehn; endlich im Monde das Vermögen zu zeugen.* Es scheint aber dies nur eine grillenhafte Deutung zu seyn, die durch mystische und allegorische Träumereyen veranlaßt ist.

* Macrob. in Somn. Scip. I, 12.

§. 582.

Nach den bisherigen Erörterungen im Einzelnen läßt sich das System des Plotin über die Natur der Gottheit und ihr Verhältniß zur Welt in einer kürzern und bestimtern Uebersicht darstellen. **Erstlich:** Das Urprincip ist im Mittelpuncte alles Vorhandnen. Sein Wesen ist absolute und reine Wirksamkeit ewig nothwendig durch sich selbst bestimt. **Zweytens:** Der erste Act der absoluten Wirksamkeit Gottes ist der erste Verstand. Er ist das reinste Licht, das den Mittelpunct im Kreise umschließt. Sein Wesen ist ebenfalls wahrhafte Realität und reine Wirksamkeit. **Drittens:** Der unmittelbare Ausfluß des ersten Verstandes ist die intellectuale

Welt.

Weltseele, die den zweyten Kreis um das Urprincip bildet. Dies stimmt mit der cabbalistischen Vorstellungsart überein, welche im Wesentlichen dieselbe mit der des Plotin ist. Viertens: Aus der intellectualen Weltseele geht die Seele des Himmels hervor, der reinen obern Welt, die bis an die sublunarische Sphäre reicht. Fünftens: Aus der Seele des Himmels fließt die Seele der Sinnenwelt, deren endliches emanatives Product die Materie (die Finsterniß, das Aufhören alles Lichtes) ist. Sechtens: In dem ersten Verstande sind die Formen und Muster aller Dinge enthalten, welche derselbe durch eine Reflexion auf sich selbst erzeugt. Der erste Verstand ist daher das Urbild des Weltalls, er ist das Urgeschlecht von allen Gattungen, Arten und Individuen. Die Formen haben Substantialität und Kraft, und sind dadurch fähig, die Materie zu beleben und zu bilden. Siebentens: Die besondern Seelen, die Geschlechter, die wirksamen allgemeinen Naturkräfte, sind nichts anders, als solche Formen, die aus dem Verstande in die intellectuale Weltseele, und aus dieser stufenweise in die niedern Seelen bis endlich in die Materie übergehn. Es herscht aber unter den Formen sowohl unter einander selbst, als mit dem ersten Verstande, die innigste Verknüpfung. So wenig der erste Verstand von sei-

seinem Urquelle, der Gottheit, so wenig kön-
nen die niedern und die besondern Seelen vom
ersten Verstande getrennt werden, weil sie alle
in diesem ihre Wurzel haben. Selbst die kör-
perlichen Substanzen sind nicht vom Verstan-
de abgesondert. Denn die Seelen sind nicht
in den Körpern, sondern die Körper in den
Seelen enthalten, die die Materie als Formen
derselben umschliessen, und dadurch dieselbe mit
dem ersten Verstande in eine unzertrennliche
Verbindung bringen. Achtens: Ungeachtet
der Verstand die unendliche Mannichfaltigkeit
der Wesen begreift, so ist er dennoch eine ab-
solute untheilbare Einheit, und jene Mannich-
faltigkeit ist keine örtliche Verschiedenheit.
Der Verstand gleicht einer Seele, die mannich-
faltige Kentniße besitzt, ohne darum selbst
mannichfaltig zu seyn. Er ist das Geschlecht,
das viele Individuen unter sich befaßt, und
darum doch nicht mehr und nicht weniger als
Ein Geschlecht ist. Die Sinnenempfindung
des Mannichfaltigen ist nur etwas Scheinba-
res; der Verstand führt alles auf Einen Be-
griff zurück.

Das System des Plotin führt, wie man sieht,
auf Spinozismus hin. Nur sind das rei-
ne und das empirische Denken noch nicht
scharf genug bey ihm geschieden, und da-
her wird das reine Denken der Substanz
immer noch mit empirischen Merkmalen von
ihm

ihm vorgestellt; anstatt daß der Spinozismus das reine und das empirische Denken einander strenge entgegensetzt. Plotin suchte auch den Erscheinungen die Substantialität dadurch zu erhalten, daß er sie intellectualisirte; darin liegt der Grund von den Inconsequenzen seines Pantheism, die dem Spinozism nicht vorzuwerfen sind. Die Verbindung des Intellectualen mit einem empirischen Merkmale (dem Lichte) führte auch zur Schwärmerey, und entstand aus Schwärmerey; denn das reine Licht konte nur durch Ekstase angeschaut werden. Aber zur Läuterung der rationalen Theologie, und zur Aufdeckung aller damit verbundenen Schwierigkeiten, hat das Plotinische System viel beygetragen. Die hohe Anstrengung dieses Philosophen, jene Schwierigkeiten zu lösen, hat das Transscendente des Gegenstandes erst recht hervorgehoben, und, obgleich die spätern Weltweisen sich dadurch nicht abschrecken ließen, über den Gegenstand zu vernünfteln, so ist doch ihr Beyspiel nicht so lehrreich für uns, wie das im Systeme des Plotin aufgestellte. Mancher andern Nebenvortheile will ich hier nicht umständlich erwähnen, welche die Philosophie den Studien des Plotin verdankt. Es gehört unter andern auch dahin, daß sich dadurch die Schwächen des Platonismus, oder der Theorie von den allgemeinen Begriffen, als Producten des reinen Verstandes und transscendentalen Realprädicaten der Objecte, erst recht deutlich geoffenbart haben. — In der Darstellung des Plotinschen

Systems bin ich übrigens größtentheils dem Hrn. Tiedemann gefolgt, der einen sehr ausführlichen mit seinem eignen Raisonnement durchwebten Auszug aus den Enneaden des Plotin geliefert hat (Geist der specul. Phil. B. III).

§. 583.

Einer der berühmtesten und gelehrtesten Schüler des Plotin war Porphyrius, oder, wie er eigentlich mit seinem Geburtsnamen hieß, Malchus, gebohren zu Tyrus im J. C. 233., ein Mann von feuriger Phantasie und melancholischem Temperamente, also für eine Art zu philosophiren, wie die des Plotin war, in einem vorzüglich hohen Grade empfänglich. So wie er selbst wähnte, sich in die Ekstase, die Bedingung des Philosophirens, versetzt zu haben, so traute er auch den Erscheinungen, die ihm der exaltirte Sinn darstellte, als Realitäten, und wurde in seiner Lebensbeschreibung des Plotin der gläubige Erzähler der Erscheinungen und Wunder, die sein Lehrer gehabt und bewirkt haben sollte. Als gelehrter Philosoph hatte er die Werke der ältern Weltweisen, des Plato und Aristoteles hauptsächlich, studirt; zu den Büchern des letztern sind von ihm noch Commentare übrig, und waren im Alterthume mehrere vorhanden, die

die sehr geschätzt wurden; allein er studirte doch jene Werke, wie alle seine Zeitgenossen, nicht mit unbefangnem Geiste, sondern aus dem Gesichtspuncte, und in der schwärmerischen Gemüthsstimmung, wozu ihn seine Lehrer, und unter diesen vornämlich Plotin, geführt hatten. Die Alexandrinische Philosophie fand damals an den Gnostikern und Christen sehr eifrige und intolerante Gegner. So sehr auch der Gnosticismus der Alexandrinischen Denkart in den Hauptsätzen ähnelte, so wich er doch auch in manchen Stücken von dieser ab, und der fanatische Eifer der Parteyen machte unbedeutende Abweichungen zu wichtigen Differenzen. Noch mehr aber waren die Christen gegen die sogenannten heydnischen Philosophen empört. Denn mit dem christlichen Dogmatismus, wie er damals vorgestellt wurde, konte sich freylich die heydnische Philosophie durchaus nicht vertragen, und diese mußte ganz verdrängt und unterdrückt werden, sobald jener herschend wurde. Es entstand daher ein lebhafter Streit der heydnischen Philosophen, der Gnostiker und der Christen, der mehr Jahrhunderte hindurch, oft mit hoher Bitterkeit und Animosität, fortgeführt wurde. Plotin hatte gegen die Gnostiker geschrieben, die doch mehr als eine philosophische, wie als religiöse Partey, betrachtet wurde; der Kampf, welchen er zu bestehen hatte, war deshalb

 nicht

nicht so schwer. Porphyr aber schrieb gegen die Christen, und wurde dadurch in eine sehr heftige vielseitige Fehde verwickelt. Er starb im J. C. 304.

§. 584.

Im Wesentlichen war Porphyr ein Anhänger des Plotinischen Systems, und suchte daßelbe in seinen einzelnen Theilen zu ergänzen und weiter aufzuhellen und zu begründen. Er war aber auch Eklektiker, und schloß sich daher in einigen Puncten näher an Plato oder Aristoteles an, als sein Lehrer gethan hatte. Selbst die damals allgemein verbreitete Methode des philosophischen Unterrichts, über Bücher jener beyden Weltweisen zu commentiren, konte hierzu Veranlassung geben. Für an sich merkwürdig könten etwa folgende Raisonnements des Porphyr gelten. Es war ein Satz des Plotin, daß die Natur des Seelenwesens überhaupt einartig sey. Hieraus folgte aber, daß auch den Thieren Vernunft zukomme, und diese Folge schien mit der gemeinen Erfahrung im Widerstreite zu seyn. Porphyr suchte sie demnach durch besondre empirische Gründe zu bestärken, die er aber doch vom Aristoteles, Strato dem Physiker, und Plutarch entlehnte. Jede Sprache, sofern sie Aehnlichkeiten und Ver-

schie-

ſchiedenheiten der Dinge, und eine Verknüpfung derſelben durch Begriffe ausdrückt, ſetzt Verſtand voraus. Daß aber die Thiere eine Sprache haben, iſt Thatſache der Erfahrung. Sie theilen ſich einander durch Töne ihre Empfindungen und Zuſtände mit; locken, warnen und belehren einander; die alten unterrichten die jungen im Geſange, in der Art ſich Nahrung zu verſchaffen, ihren Feinden zu begegnen; die Thiere nehmen ſelbſt Cultur der Sprache und des Geſanges vom Menſchen an, wie die Papagoyen, die Raben u. a. Es läßt ſich auch nicht behaupten, daß die Sprache der Thiere ohne Articulation ſey. Daß wir ſie für unarticulirt halten, komt daher, weil wir ſie nicht verſtehen; aber auch die Sprache eines jeden fremden Volks, die wir nicht kennen, ſcheint uns ein verworrenes Gemiſche unarticulirter Töne zu ſeyn. Daß die Thierſprache Urtheile enthält, folglich auch Begriffe ausdrückt, iſt daraus einleuchtend, weil es Menſchen gegeben hat, und ganze Völker giebt, die die Thierſprache verſtanden. So waren Tireſias, Melampus, Apollonius von Tyana, der Thierſprache kundig. So wußten die Etrusker die Sprache der Adler, und die Araber wiſſen die Sprache der Raben zu deuten. Wenn alſo die Thiere eine Sprache haben, die dem Menſchen möglicherweiſe verſtändlich ſeyn kann, ſo muß ihnen auch die Vernunft zukommen.

men. Freylich ist die Sprache der Thiere viel unvollkomner, als die menschliche; aber das ist selbst mit der menschlichen Sprache bey einzelnen Individuen und Völkern der Fall; es läßt sich folglich hieraus nichts gegen die Vernunft der Thiere schließen. Zweytens: Die Thiere sind in Ansehung ihrer Organisation, der Zustände, denen sie unterworfen sind, ihrer Thätigkeit, den Menschen ähnlich; es ist nur ein Unterschied im Grade der körperlichen Vollkommenheit; aber kein specifischer Unterschied; also findet der Unterschied auch des Seelenwesens nur dem Grade der Vollkommenheit nach statt. Die Thiere haben mit dem Menschen einerley und ähnliche Sinne (einzelne Sinne haben sie oft vollkomner, als der Mensch), ähnliche Krankheiten, ähnliche Begierden; also muß auch das Seelenwesen der Thiere mit dem menschlichen gleichartig seyn. Die mindere Vollkommenheit jenes, die in der körperlichen Beschaffenheit ihren Grund haben kann, beweist wiederum hiergegen nichts, weil auch bey den Menschen ein verschiedener Grad der Vollkommenheit des Seelenwesens bemerklich ist. Drittens: Die Thiere verrathen in ihrem praktischen Benehmen eben die Klugheit, und oft eine größere, als die Menschen beweisen. Sie sorgen für ihre Nahrung, oft schon lange im Voraus; sie ändern ihre Wohnplätze nach dem Wechsel der Jahrszeiten, und der Beschaffenheit

heit ihrer Bedürfniße; sie suchen die bequemsten Oerter aus, wo sie ihre Jungen gebähren und erziehen können; sie weichen mit Vorsicht den Schlingen und Nachstellungen der Menschen und anderer Thiere aus; sie bedienen sich der Waffen der Vertheidigung, die ihnen die Natur verliehen hat, auf das geschikteste und zweckmäßigste; sie lernen endlich von den Menschen mechanische Künste, und wissen den Willen ihres Herrn zu verstehn; alles dies setzt bey ihnen Verstand und eine Gleichartigkeit ihres Seelenwesens mit dem menschlichen voraus.

S. Porphyr. de abstin. ab esu animal. III. p. 243 sq. ed. Foger. Die Gültigkeit dieser Gründe für die Identität des thierischen und menschlichen Seelenwesens bedarf wohl keiner Kritik. Daß eine gewiße Analogie zwischen den Thierseelen und Menschenseelen sey, begehrt Niemand zu leugnen. Auch in der Lehre von der Seelenwanderung entfernte sich Porphyr in seinen Behauptungen vom Plotin. Die Vernunft ist ein wesentlicher Charakter der menschlichen Seele, kein bloßes Accidens derselben, und daher kann die menschliche Seele niemals ganz unvernünftig werden. Nach dem Tode also geht der Mensch nicht in dasjenige Thier über, dessen herrschende Begierden den seinigen analog sind; sondern er nimt in einem andern menschlichen Körper den Charakter an, wie er seinen Begierden in diesem Leben gemäß ist. Inzwischen liegt in dieser Behaup-

hauptung des Porphyr ein Widerspruch mit seinem vorherigen Satze, daß das Seelenwesen der Thiere und Menschen einartig sey. Jene Behauptung wird dem Porphyr von andern Schriftstellern beygelegt (Augustin. de civ. Dei X, 30. Aeneas Gaz. Theophr. in Bibl. max. Patrum T. VIII. p. 652). Man findet sie nicht in einer der eigenen Schriften des Porphyr.

§. 585.

Porphyr vertheidigte gleich seinem Lehrer die Einfachheit und Untheilbarkeit der Seele, und trennte auch die örtliche Existenz von derselben. Da gleichwohl die Seele im Körper sich befand, so schien dieses einen Ort ihres Aufenthalts zu bezeichnen. Porphyr wollte aber den Körper nicht als einen Ort der Seele gelten lassen, sondern erklärte die Verbindung zwischen Seele und Körper als ein Verhältniß (σχεσις) beyder, ohne daß doch die Seele mit dem Körper wirklich vermischt, und ihm gegenwärtig wäre. Das Hervorbringen des Verhältnißes der Seele zum Körper ist in ihrer Neigung gegründet, durch welche eine Kraft von ihr ausgeht, die den Körper determinirt. Diese Kraft ist eine niedere Seelenkraft, welche eine ideale Ausdehnung hat, und vermöge derselben mit dem Körper verbunden seyn kann.

Die

Die Seele an und für sich kann auch in die Entfernung wirken, und es bedarf dazu keiner körperlichen Berührung, weil sie unausgedehnt und ohne Theile ist, folglich überall gegenwärtig seyn kann. Porphyr erklärte hier die Einwirkung der Seele auf den Körper mehr durch einen Machtspruch, als durch einen Grund, den die Erfahrung oder die Natur des empirischen Bewußtseyns beym Wirken der Seele bestätigt hätte. Auch die Lehre von den Dämonen wurde vom Porphyr weiter entwickelt und genauer bestimt. Er unterschied gute und böse Dämonen. Jene sind aus der allgemeinen Weltseele entsprungen, und haben das Geschäft, gewiße Hauptheile der sublunarischen Region zu regieren. Sie sind mit einem Körper von Luft bekleidet, welchen sie durch Vernunft beherschen. Sie sind den Menschen zu ihrem Wohle und Nutzen beförderlich, bald durch ihre Vorsorge für Thiere und Früchte, bald durch Leitung der Jahrszeiten und der Witterung, bald endlich durch ihre Obhut über die menschlichen Wissenschaften und Künste. Sie sind es auch, die die Verbindung der Menschen mit den Göttern vermitteln, diesen die Gebete der Menschen zubringen, und von ihnen wiederum ihre Gebote an die Menschen, ihre Warnungen erfahren, welche sie denn den Menschen durch Offenbarungen, Träume, Weissagungen, mittheilen. Es giebt auch Dämonen, die ihren

ren luftigen Körper nicht durch Vernunft beherschen, sondern sich von den Begierden der Materie fortreissen lassen. Diese sind bösartige Dämonen. Sie bringen alle möglichen Uebel auf der Erde hervor, Seuchen, Pest, Dürre, verheerende Gewitter, Erdbeben u. dgl. Sie reizen die Leidenschaften der Menschen auf; und erwecken in ihnen viehische Wohllust, Mordlust, Habsucht, und so erregen sie Zwietracht, Aufruhr und Krieg unter den Völkern. Der menschlichen Gemüther aber bemächtigen sie sich insbesondre dadurch, daß sie ihnen ihre Abkunft von dem guten Principe vorspiegeln, und selbst Opfer von ihnen erschleichen, als ob sie gute Genien wären. Die wahrhaft guten Dämonen hingegen warnen die Menschen vor den Anschlägen der bösen, und die Menschen würden niemals durch diese verführt werden, wenn sie nur immer die Warnungen jener bemerkten oder verständen. Aber da die bösen Dämonen der Sinnlichkeit schmeicheln, so hintergehen sie die Menschen leicht. Sie sind die eigentlichen Diener der Zauberey; sie machen die Liebestränke wirksam; sie verschaffen Reichthum und Ehre, kurz alle trügliche Güter, nur keine wahren, weil ihr ganzes Wesen auf das Scheinen, und das Trügen durch Schein gerichtet ist, und sie für gut gehalten seyn wollen, ohne es wirklich zu seyn. Den bösen

Dämo-

Dämonen allein iſt auch der Geruch von Opfern und Libationen angenehm, weil ihr Luftkörper ausgeartet iſt, und ſich zur gröbern Materie hinneigt; daher er vom Dunſte des verbrannten Fleiſches und Blutes genährt wird, und neue Kräfte zu neuen Lüſten empfängt. Alle Dämonen, ſowohl die guten, als die böſen, ſind den Menſchen unſichtbar, da die Luft an ſich ſelbſt von dem Sinne des Auges nicht empfunden werden kann. Aber ſie können gröbere empfindbare Stoffe annehmen, und mittelſt dieſer den Menſchen erſcheinen. Sie können auch mit ihren Luftgeſtalten abwechſeln, und ſich nach Willkühr bald in dieſe, bald in jene kleiden, danach es etwa ihr beſonderer Zweck mit ſich bringt. Dieſer Luftkörper ſelbſt iſt einer langen Dauer fähig, ob er gleich nach der Natur dieſes materiellen Elements nicht ewig beſtehen kann. Die Veränderung des Luftkörpers geſchieht bey den guten Dämonen zu guten Zwecken und nach Regeln der Vernunft; bey den böſen aber zu verderblichen Abſichten, und ohne Ordnung und Regel. Porphyr unterſcheidet auch die Dämonen in ſolche, die bloß denkbar ſind, und ſolche, die ſinnlich wahrgenommen werden können. Jene ſind die intelligibeln Götter, die zunächſt aus dem Urgotte hervorgegangen ſind; dieſe ſind Sonne, Mond, u. a. Sofern die Götter auf die Erde und deren Geſchöpfe Ein-

 fluß

fluß haben, werden sie vom Porphyr auch Mächte (δυναμεις) genannt.

Porphyr. de abst. II. p. 120. sq.

§. 586.

Auch zur Erläuterung der Theorie des Plotin vom Urprincipe, oder der obersten Gottheit, suchte Porphyr einiges beyzutragen. Jener hatte dem Urwesen alle Prädicate abgesprochen, und ihm gleichwohl einige Prädicate beygelegt. Dieses erklärte sein Schüler folgendermaßen. Der Gottheit kommen allerdings mehr Prädicate zu, sobald sie als ein Wesen gedacht wird. Die wahre Natur der Gottheit aber erhebt sich über alles Denken, und wenn sie erkannt werden soll, so kann sie nur durch verneinende Prädicate mittelst des Denkens erkannt werden. So läßt sich der Schlaf nur durch den Schlaf erkennen, ob ihm gleich in Hinsicht auf das Wachen manche Prädicate beygelegt werden. Die verneinenden Prädicate machen also die Erkentniß des Verstandes von Gott aus; aber die Natur Gottes selbst wird dadurch nimmermehr erkannt. Auch die Art der Existenz Gottes wurde dem gemäß von Porphyr nur negativ bestimt. Gott ist in keinem Orte, und

und eben deswegen ist er überall in allen Dingen. Der erste Verstand ist in Gott, aber in Beziehung auf die Dinge nach ihm ist er als intelligibel gleichfalls überall, weil er nirgends ist. Wiederum ist die intellectuale Weltseele im ersten Verstande und in Gott; aber in den Dingen nach ihr ist sie überall, weil sie nirgends ist. Die körperlichen Dinge endlich sind in der Seele, im Verstande und in Gott zugleich. Es verdient übrigens noch bemerkt zu werden, daß Porphyr die Ewigkeit der Materie leugnete, und sie aus der sinnlichen Weltseele entstehen ließ.

§. 587.

Obgleich Jamblich, der Schüler des Porphyr, seinen Lehrer an Celebrität unter seinen Zeitgenossen bey weitem übertraf, so blieb er doch an Talenten, Kentnißen, und Verdiensten um die Philosophie weit hinter ihm zurück. Er lebte unter der Regierung Constantins des Grossen, wo der Glauben an Magie und Theurgie, an die Möglichkeit eines vertrauten Umgangs mit höhern Geistern, an Wundergaben, allgemein verbreitet war, und nicht bloß in den christlichen, sondern auch in den angesehensten heydnischen Philosophen seine Anhänger und Vertheidiger fand. Alle

Moralität wurde damals auch von den heydnischen Philosophen auf mystische Frömmeley zurückgeführt. Jamblich benutzte die Stimmung seines Zeitalters, vielleicht absichtlich, und insofern über dasselbe erhaben, wenn er auch dabey als Betrüger erschien, vielleicht aber auch durch seine eigene Schwärmerey betrogen, und dieses Letztere ist das Wahrscheinlichste. Er war nicht bloß entschiedener Anhänger des Plotinschen Systems, sondern verlor sich auch noch mehr in die Träumereyen desselben, als Plotin und Porphyr gethan hatten. Der Mysticismus gieng ganz in seine praktische Lebensart über, und diese, nicht eben sein philosophisches Verdienst, war es, die ihm den hohen Ruf und den Beynamen des Göttlichen erwarb, wodurch er von seinen Zeitgenossen und Schülern geehrt wurde. Dazu kam das Vorurtheil, das er von seinen Wundergaben und seiner vertrauten Verbindung mit höhern Dämonen für sich zu erregen wußte. Unter andern war die Sage von ihm, er sey einmal während dem Gebete zehn Ellen über die Erde emporgehoben worden, und in diesem Schweben hätten sein Körper und seine Kleidung eine verklärte Gestalt angenommen. Nach einer andern Legende ließ er die Dämonen zweyer Quellen aus ihrem Wohnorte in Knabengestalt hervorsteigen. Als philosophischer Schriftsteller war

Jamblich

Jamblich nur ein mittelmässiger Compilator. In seiner Lebensgeschichte des Pythagoras erscheint dieser als ein Wundermann.

Am merkwürdigsten ist unter den Schriften des Jamblich in Hinsicht auf die damalige Philosophie das Werk de mysteriis Aegyptiorum, dessen Echtheit aber im höchsten Grade verdächtig ist, wie Hr. Meiners in einer besondern Abhandlung gezeigt hat. S. *Meiners* Iudicium de libro, qui *de mysteriis Aegyptiorum* inscribitur, in den Commentatt. Soc. Sc. Gotting. Vol. IV. Das Werk enthält eine umständliche Beschreibung der Natur and Verschiedenheit der Dämonen und ihrer Wirkungeu. Die Gründe, aus denen die Unechtheit desselben gefolgert wird, sind hauptsächlich diese: Erstlich: Die Schreibart stimt mit der des Jamblich nicht überein; und eben so wenig die Grundsätze, die darin vorkommen, mit denen, welche in andern Schriften des Jamblich herschen. Zweytens: Unter den Dämonen werden auch Engel und Erzengel genannt, die in der griechischen Philosophie sonst unerhört sind. In der angeblich vom Porphyr geschriebnen Epistel an den ägyptischen Oberpriester Anebo ist freylich auch die Rede von Engeln. Allein diese Epistel selbst ist unecht, weil ihr Inhalt anderweitigen Behauptungen des Porphyr widerspricht. Drittens: In dem Buche von den Mysterien der Aegyptier wird die Theurgie vertheidigt, oder die Wissenschaft

durch geheimnißvolle Gebräuche, Worte, und Opfer die Erscheinungen von Dämonen zu bewirken. Diese Theurgie aber war nicht im Geiste der Philosophie des Plotin und Porphyr, welcher doch Jamblich anhing. Diese beyden nahmen nur eine Möglichkeit des Anschauens der Dämonen, und der Verbindung mit denselben, durch die Ekstase an. Wäre auch der Brief des Porphyr an den Anebo echt, so würde er in diesem Betrachte doch die Echtheit des Buchs von den ägyptischen Mysterien verdächtig machen, weil in jenem die Theurgie verworfen, und aus der Natur der Dämonen als unmöglich dargethan wird. Nimt man hingegen die Unechtheit des Briefs an, so gehörte es sonst zu den Meynungen des Porphyr, daß nur die bösen Dämonen die Werkzeuge der Zauberey wären, weil sie an Opfern Wohlgefallen fänden; daß aber der Weise und Tugendhafte sich von allem Umgange mit den bösen Dämonen entfernt halten müsse, mithin die Theurgie durchaus unheilig und verboten sey. Jamblich konte also nach den Grundsätzen und dem Charakter seiner Schule kein Werk schreiben, das gerade die Kentniß und Beförderung der Theurgie zum Zwecke hatte.

§. 588.

Unter den Schülern des Jamblich waren mehrere, die zu ihrer Zeit sehr im Ansehn

sehn standen, die aber für die Geschichte der Philosophie weiter nicht merkwürdig geworden sind. Sie beschäfftigten sich vorzüglich mit der Auslegung der Schriften des Plato und Aristoteles, deren Grundsätze und Meynungen sie zu vereinbaren suchten. Von einigen derselben sind noch Commentare übrig, wo nicht gedruckt, doch in Handschriften. In den gedruckten ist oft die Gelehrsamkeit und der Scharfsinn ihrer Urheber unverkennbar; aber die Sucht derselben, eine Concordanz unter heterogenen philosophischen Systemen zu bewirken, und die Verstimmung ihres Geistes durch die Alexandrische Philosophie, mindert ihre Brauchbarkeit. Eigene Ansichten philosophischer Gegenstände würden sich nicht ohne große Mühe heraussinden lassen, und durch ihren Werth würden sie diese Mühe schwerlich belohnen. Zu denen, die hier eine besondre Erwähnung verdienen, könte man rechnen den Dexippus, den Maximus aus Byzanz, den Syrianus und Olympiodor aus Alexandria, die zu Athen als Lehrer eine ausgezeichnete Rolle spielten.

§. 589.

Erst späterhin beginnt mit dem Proklus aus Lycien eine neue Reihe Alexandrinischer

 Philo-

Philosophen, die in ihrer Bearbeitung der Philosophie etwas Eigenthümliches hatten. Proklus wurde gebohren nach der Angabe seines Lebensbeschreibers, des Marinus, im J. C. 410, und starb 485. Er studirte die Philosophie zu Alexandria, und nachher zu Athen unter der Anleitung des Syrianus, Olympiodor, und Plutarch des Sohnes vom Nestorius, von welches leztern Tochter Asklepigenia er in der Chaldaischen Magie unterrichtet wurde. Er ließ sich auch in die Eleusinischen Mysterien einweihen. Nach dem Tode des Syrian folgte er demselben auf dem Lehrstuhle der Philosophie nach. Ausser einer nicht gemeinen philosophischen Gelehrsamkeit, die sich Proklus erwarb, suchte er sich in den Besitz aller der Kentniße zu setzen, die nur irgend mit Magie und Theurgie zusammenhingen, da das philosophische Ansehn beym Publicum sich mehr auf diese Kentniße, als auf bloße philosophische Gelehrsamkeit stützte, und überhaupt der Genius des Zeitalters einmal nach überirdischer Weißheit strebte. Vornehmlich war er einer von denen, die die magischen und theurgischen Lehren schon aus dem entferntesten Alterthume herleiten wollten. Er sammelte angeblich Hermetische, Orphische und Zoroastrische Schriften, die Lehren der Magie und Theurgie enthielten, weil sie erst damals oder kurz vorher untergeschoben waren,

und

und glaubte an ihre Echtheit. Diese dienten ihm denn zum Beweise des ehrwürdigen Alterthums seiner geheimen Wissenschaften und Künste, und oft zur Bestätigung dieser selbst. Daß er die Ekstase zur Bedingung des wahren Philosophirens machte, und sich in diesen Zustand zu versetzen suchte; daß er sich eines Anschauens der Gottheit, und des Umganges mit höhern Wesen rühmte; daß er endlich sich für einen Wunderthäter ausgab, läßt sich nicht anders von ihm erwarten. Proklus gab auch deswegen öfters Träume vor, worin ihm bald diese, bald jene Gottheit erschien, und ihm rieth, was er zunächst thun sollte. Als er zuerst von Alexandria nach seiner Heymath zurückkehrte, ermunterte ihn auf der Reise Minerva im Traume, nach Athen zu gehn, und den Unterricht der dortigen Philosophen zu benutzen, welchen Rath er auch in der Folge zu seinem Vortheile befolgte. Schon in seinen Kinderjahren erschien ihm einmal Apollo, und befreyte ihn von einer tödtlichen Krankheit. Diese Erscheinungen hatten er in mehrern wichtigen Verhältnißen seines Lebens.

S. *Marini* vita *Procli*; ed. Fabric. Hamb. 1700. 4. Vergl. *de Burigny* Leben des Proklus, in Hißmann's Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte B. IV.

§. 590.

Es war charakteristischer Grundsatz der Alexandrinischen Philosophie, daß alles Vorhandne aus Einem Principe abstamme, welches, ob es gleich der Grund der unendlichen Mannichfaltigkeit der Dinge war, doch selbst eine absolut einfache Substanz seyn sollte. Soviel Fleiß und Scharfsinn die Vorgänger des Proklus auch darauf gewandt hatten, diesen Satz zu befestigen und begreiflich zu machen, so waren doch viele Schwierigkeiten zurückgeblieben, die sich am auffallendsten bey der Anwendung desselben zur Erklärung der Sinnenerscheinungen offenbarten. Proklus wagte also neue Versuche, das Princip des Alexandrinischen Systems zu sichern, und in seiner Anwendung aufzuhellen. **Erstlich:** Die Mehrheit kann nicht vor der Einheit hergehn; denn in diesem Falle würde das Erste (die Einheit) eine Vielheit seyn, und diese Vielheit wäre gleich wohl ohne Einheit; denn vor der Einheit gienge erst die Vielheit her. Die Einheit aber, die aus der Vielheit entstände, wäre Einheit und nicht Einheit zugleich. Dies letztere ist aber sowenig möglich, als daß eine Vielheit ohne Einheit sey; folglich kann überhaupt die Vielheit nicht vor der Mehrheit hergehn. **Zweytens:** Die Einheit und Vielheit können auch nicht ursprünglich zugleich seyn.

seyn. Wäre dies, so würde die Vielheit an für sich genommen (als specifisch verschieden von der Einheit) ohne Einheit seyn; dieses ist aber unmöglich; und die Einheit an und für sich genommen wäre zugleich Vielheit, was ebenfalls unmöglich ist. Drittens: Die Mehrheit muß demnach vor der Einheit hergehn; soferne sie wesentliche Einheit ist, ist sie von der Mehrheit specifisch verschieden; die Vielheit geht der Einheit nach, und hat an ihr wesentlich Antheil; aber umgekehrt die Einheit geht nicht der Vielheit nach, sondern ist von dieser unabhängig. Ein wesentliches und absolutes Eins muß demnach allem vorausgehn, aus welchem die Vielheit entspringt. Dieses absolute Eins theilt sich allen Dingen mit, und wird durch Vervielfältigung seiner selbst zur Vielheit — Proklus benützte bey dieser Beweisführung der Einheit des Urprincips das Raisonnement der Eleatiker, so wie es Plato in seinem Parmenides vorgetragen hat. Er stellt daher dieselbe Argumentation auch in folgender Form dar: Das Vorhandne ist entweder Vieles ohne Einheit; oder Eines ohne Vielheit; oder Eines und Vieles zugleich. Ist das Erste, so folgt, daß überhaupt gar nichts ist. Alles ist alsdenn zahllos, weil keine Einheit darin ist; alles ist sich ähnlich, weil nichts ein bestimtes Ding (eine Einheit) ist; alles ist sich aber auch zugleich

gleich unähnlich, wiederum weil das Eins fehlt, worin die Dinge zusammentreffen könten. Ist das Zweyte; so wird damit alle Veränderung aufgehoben. Das Eins kann weder seinen Zustand, noch seinen Ort verändern, weil es sonst gleich in die Mehrheit übergehen würde. Ist das Dritte, so hat entweder die Vielheit Theil an der Einheit, oder die Einheit hat Theil an der Vielheit, oder beyde haben Theil an einander, oder Keines hat Theil am Andern. Hat keines Theil an dem Andern, so ist die Vielheit ohne Einheit, und das ist ungereimt. Haben beyde Theil an einander, so muß ein Drittes vorhanden seyn, wodurch sie vereinigt werden, und dies dürfte weder Eines noch Vieles seyn; was ebenfalls ungereimt ist. Es muß also eine absolute Einheit geben, die ohne die Vielheit besteht, ohne welche die Vielheit nichts seyn würde, die also der oberste Grund und die Quelle aller Vielheit ist. — Noch ein anderer Beweis, welchen **Proklus** für die Einheit des Urprincips führte, ist dieser: Es giebt entweder nur **Ein** Princip, oder es giebt viele. Wenn viele angenommen werden, so sind diese entweder schlechthin heterogen, und wirken nicht auf einander; oder sie sind einerley, und in gegenseitiger Wirksamkeit. Ferner, sie sind entweder unendlich oder endlich. Sie können

ab

aber zuvörderst nicht heterogen seyn; denn sie würden ausser aller Gemeinschaft zu einem Ganzen sich befinden, nicht gemeinschaftliche Principien der Dinge seyn; es wäre eine Vielheit und keine Einheit, und so keine Verknüpfung möglich. Also muß eine Homogeneität unter den Principien statt finden; diese selbst aber, als Grund der Verbindung der Principien, muß über sie erhaben und von ihnen unabhängig, mithin absolute Einheit seyn. Die Principien können zweytens auch nicht unendlich an Zahl seyn. Wären sie es, so sind die aus ihnen entstandenen Dinge ebenfalls zahllos, oder nicht. Sind diese zahllos, so giebt es zwey Unendlichkeiten von Wesen, die Unendlichkeit der Principien, und die Unendlichkeit der aus ihnen entstandenen Dinge, und das widerspricht sich. Sind die entstandenen Dinge nicht zahllos, so sind die unendlich seyn sollenden Principien nicht sämtlich Principien, weil aus den Zahllosen nichts durch die Zahl Begrenztes werden kann. Ueberdies würde die Unendlichkeit der Principien alle Wissenschaft der Dinge unmöglich machen. Die Principien müssen also endlich an Zahl seyn, oder vielmehr es muß ein Princip aller Zahlen geben, die absolute Einheit. — Der letzte Beweis des Proklus endlich für die Einheit des Urprincips ist folgender: Nur dasjenige kann das Prin-

cip

cip aller Dinge seyn, an welchem alle Dinge Theil nehmen, welches das Seyn der Dinge begründet, und ohne welches also kein Ding seyn würde. Für ein solches Princip kann das Leben nicht gelten; denn nicht alle Dinge haben am Leben Theil. Auch nicht der Verstand, weil nicht alle Dinge denken; auch nicht die Existenz, weil nicht alle Dinge absolut existiren, sondern entstehn und verschwinden; es bleibt demnach nichts übrig, was Princip seyn könte, als die Einheit; denn ohne die Einheit ist überall nichts.

Proklus hat hier, wie seine Vorgänger, den logischen Begrif der Einheit, der Princip alles Denkens und Erkennens ist, mit der Einheit, als materiellem Principe aller Substanzen, verwechselt. Jene kann und muß statt finden; aber es folgt daraus nicht, daß nicht die materiellen Substanzen viele Principien haben könten. Auf jener Verwechslung beruht die scheinbare Bündigkeit aller vom Proklus vorgebrachten Beweise für die Einheit des Urprincips aller Dinge. Sobald aber jene Verwechslung aufgedeckt, und der täuschende Schein derselben hervorgehoben ist, ist auch damit die Bündigkeit der Beweise vernichtet. S. *Procl.* Instit. Theolog. init. — *Ejusd.* in Theolog. Platonis I, 3. sq. II, 1. p. 73. sq.

§. 591.

§. 591.

In der Art der Ableitung der Mannichfaltigkeit der Dinge aus der Ureinheit weicht Proklus vom Plotin ab. Das oberste Princip stellt die Dinge dar (παραγεται), ohne aus sich selbst herauszugehn, ohne also selbst verändert zu werden. Fände eine Veränderung in ihm statt, so würde es damit aufhören, eine Ureinheit zu seyn. Die Möglichkeit des Hervorbringens aber gründet sich auf den Ueberfluß an Kraft. Denn wäre ein Mangel an dieser, so könte das Ding sich selbst nicht erhalten, vielweniger könte es andere Dinge hervorbringen. Es fließt hieraus auch, daß das Hervorgebrachte kein Theil des Hervorbringenden ist, weil das leztere nichts von sich selbst absondert. Auch ist das Hervorbringen kein Uebergang des Wesens des Hervorbringenden in eine andere Form; sondern es ist eine Vervielfältigung des Hervorbringenden von sich selbst durch den Ueberfluß seiner Kraft (die Zeugungskraft). Das Hervorgebrachte kann aber dem Hervorbringenden nie gleich seyn; weil dieses allemal unvollkomner, als jenes, ist; aber jenes ist diesem ähnlich, eben weil es von ihm hervorgebracht wird. Weil endlich beym Hervorbringen das Hervorbringende nicht aus sich selbst herausgeht, so bleibt auch das Hervorge-

gebrachte in ihm, und geht nicht aus ihm heraus. Die Ursache wird nämlich durch das Wirken nicht verändert, sondern die Wirkung ist immer in der Ursache enthalten. Man kann inzwischen das Hervorgebrachte als ausser dem Hervorbringenden existirend betrachten, sofern jenes von diesem verschieden ist. Die Einheit kann nun nicht anders wirken, als wie ihrer Natur gemäß (ἑνιαιως); sie kann folglich zunächst nur Einheiten erzeugen, die der Ureinheit am verwandtesten, und die vollkommensten Einheiten (ἑναδες αυτοτελεις) in ihrer Art sind. Proklus nahm also nicht mit Plotin den ersten Verstand als das unmittelbare Product der Ureinheit an, sondern Zahlwesen, die, wie er sich durch eine seltsame Täuschung der Phantasie vorstellte, zwar der Ureinheit ähnlich, aber nicht völlig gleich seyn sollten. Er nennt sich aber nicht selbst als den ersten Urheber dieser Vorstellungsart, sondern beruft sich auf einen andern Philosophen, der sie schon vor ihm gehabt habe. Wie aus der Erzeugung der Einheiten durch das Ureins nach und nach die Vielheit hervorgehe, wird dadurch begreiflich gemacht, daß allemal die niedere Einheit unter der höhern steht, folglich die Einheit herabwärts immer mehr Vielheit wird.

§. 592.

§. 592.

In der Reihe der Zahlen folgt zunächst auf die Einheit die Zwey (Dyas). Es entspringen also auch aus der Einheit zunächst zwey andere Principien. Diese sind die **Unendlichkeit** oder **Uneingeschränktheit**, und die **Endlichkeit** oder **Eingeschränktheit**. Sie sind die Principien aller Dinge nächst der Einheit; denn sie finden sich in den Dingen, und vor dem Eingeschränkten oder Uneingeschränkten muß die Eingeschränktheit oder Uneingeschränktheit hergehn. Beyde Principien lassen noch ein drittes übrig, das Princip der **Verbindung** oder der **Mischung**. Diese drey Principien waren dem Proklus die **obern Einheiten** (ἑναδες ὑπερουσιαι); denn sie sind die Bedingungen aller wirklich vorhandnen Wesen, und als solche die obern Götter. Aus ihrer Verbindung gieng zuerst die **wirkliche Substanz** (ουσια, ον) hervor. Sie ist eine Vereinigung des mannichfaltigen Seyns, und Proklus bezeichnet sie daher auch durch den Namen: **Ein Vieles** (ἑν πολλα). Zur Substanz gehören unmittelbar **Schönheit**, **Wahrheit**, und **Ebenmaaß**. Ohne die erstere wäre die Verbindung nicht gut; denn das Häßliche kann keine gute Verbindung seyn; ohne die andere wäre die Substanz nichts Wirkliches; und ohne das

dritte wäre überhaupt keine schikliche Verbindung möglich. Die wirkliche Substanz wird durch die Monas mittelst der Veränderung gezeugt, oder die wirkliche Substanz geht aus sich selbst hervor, und bewirkt dadurch das Leben. Die wirkliche Substanz enthält also ein Uneingeschränktes, ein Eingeschränktes, und das Leben. Sie ist folglich wiederum eine Dreyheit. Aber das Leben entwickelt sich abermals in eine Dreyheit. Es drückt nämlich eine Veränderung der Mischung und Sonderung der wirklichen Substanz (der intellectualen Formen) aus. Oder aus dem Leben geht der Verstand, und aus dem Verstande die Seele hervor.

Proklus machte die Monas zum obersten, die Dyas zum zweyten, und die Trias zum dritten Grundprincipe der Dinge. Aus der Trias entwickeln sich immer herabwärts neue Triaden. Dies wird so ausgedrückt: Die Monas gehört zur ersten und besten Trias; die Dyas zur zweyten Trias (wo mit dem Eingeschränkten und Uneingeschränkten die Mischung verbunden ist). S. Procl. in theol. Plat. III, 7. sq. IV, 1.

§. 593.

Eine nothwendige Folge aus dem Alexandrinischen Systeme, sowohl wie es Plotin,

rin, als wie es Proklus aufstellte, war die Behauptung der Ewigkeit der Welt. Da diese aber der Mosaischen Schöpfungstheorie widersprach, so wurden die christlichen Philosophen lebhafte Gegner derselben. Proklus suchte sie deswegen in einer besondern Schrift mit allen Gründen zu beweisen, die ihm sein Nachdenken und seine historische Kentniß der Philosophie nur darboten. Jene Schrift ist verloren; aber wir können doch die Argumente des Proklus aus dem Werke eines der gelehrtesten und scharfsinnigsten Bestreiter derselben, des Johann Philopon, des Grammatikers, der ein christlicher Philosoph war, kennen lernen. Es sind folgende: Erstlich: Hätte die Welt einen Anfang, so ist unbegreiflich, warum Gott sie nicht früher schuf, da er sie doch von Ewigkeit her hätte schaffen können. Zweytens: Die Idee der Welt ist ewig im göttlichen Verstande; die Welt ist ein Abdruck dieser Idee, und steht folglich in nothwendiger Relation zu dieser. Alle relative Dinge aber sind zugleich, und also müssen auch die Welt und die Idee derselben zugleich ewig seyn. Drittens: Eine wirkende Ursache wirkt entweder immer, oder wirkt zuweilen nicht. Wirkt sie immer, so ist die Wirkung mit ihr zugleich vorhanden. Wirkt sie nicht immer, so muß eine andere Ursache sie zur Thätigkeit bringen. Dieses letztere geht entweder in's Unendliche,

 oder

oder es muß eine ewig wirkende erste Ursache vorhanden seyn. Nun ist jenes undenkbar; also bleibt dieses übrig. Die Welt ist ewig, wie ihre Ursache. Viertens: Gott ist unveränderlich, weil jede Veränderung in ihm Mangel und Unvollkommenheit voraussetzen würde. Hätte Gott aber die Welt in der Zeit geschaffen, so würde er aus einem Nichtschöpfer ein Schöpfer geworden, mithin verändert seyn. Also kann Gott die Welt nicht in der Zeit geschaffen haben. Fünftens: Wenn die Welt entstanden ist, und wieder untergeht, so ist auch die Zeit mit ihr entstanden, und wird mit ihr aufhören. Demnach existirte einmal keine Zeit, und wird einmal keine Zeit existiren. Es existirt aber dermalen eine Zeit. Folglich war eine Zeit vor der Zeit, und wird eine Zeit seyn nach der Zeit. Beydes aber ist ungereimt. Die Welt ist also nicht entstanden, und wird nicht untergehn. Sechstens: Gott als ein allmächtiges Wesen kann zwar die Welt zerstören; aber als das allgütigste Wesen hat er nicht das Vermögen dazu. Wenn die Welt aber nicht zerstört werden kann, so kann sie auch nicht entstanden seyn. Ausser den hier angeführten Beweisen für die Ewigkeit der Welt bringt Proklus noch zwölf andere vor, die aber mit den obigen im Wesentlichen zusammenlaufen. Gegen mehrere derselben hat schon Philoponus sehr scharfsin-

nig

nig argumentirt, obgleich der Streit unentschieden blieb, da sich hier die Antinomieen der dialektischen Vernunft offenbaren und der Schlüßel zur Lösung derselben fehlte, den erst die kritische Philosophie entdeckt hat.

S. Io. *Philopon.* contra *Proclum* de aeternitate mundi. Venet. 1535. Fol. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. III. S. 542. wo die Argumente des Proklus im Geiste der ältern Philosophie vor Kant beurtheilt sind, wiewohl sich wiederum gegen die Gegengründe manches erinnern läßt.

§. 594.

Proklus hatte eine sehr große Zahl von Schülern, unter denen sich mehrere der trefflichsten und berühmtesten Commentatoren des Plato und Aristoteles befinden, deren Werke sich bis auf unsere Zeiten erhalten haben. Es gehören dahin Heliodor und Ammonius, Söhne des Hermias. Beyde lehrten die Philosophie zu Alexandria, und zwar zeichnete sich der letztere vorzüglich aus. Er war inzwischen mehr Erklärer älterer Philosophen, namentlich des Aristoteles, als Selbstdenker; aber er hatte eine richtigere und gesundere Auslegungsart, als die meisten seiner Vorgänger und Zeitgenossen, verfuhr mit Kritik, und

ist dadurch für uns sehr nützlich geworden. Seine Commentare zu den Aristotelischen Büchern **von den Kategorieen** und de interpretatione sind überaus schätzbar. Noch verdienter machten sich durch ähnliche Arbeiten mehrere seiner Zöglinge, die im sechten Jahrhundert unter der Regierung des Kaysers Justinian blühten. **Damascius**, ein Syrer von Geburt, schrieb einen Commentar über die Platonische Philosophie, und ein Werk über die Principien der Dinge, wo[illegible] er Zweifel aufwarf und zu lösen suchte. Am meisten aber that sich hervor **Simplicius**, aus Cilicien gebürtig. Er hatte sich ebenfalls zu Alexandria gebildet, und lebte hernach in Athen. Auf Befehl des **Justinian** mußte er nebst dem **Damascius, Eulalius**, und andern christlichen Philosophen flüchten, und begab sich zum Könige **Chosroes** von Persien, der für ihn und seine Freunde eine solche Hochachtung gewann, daß er ihre freye Wiederkehr, und Sicherheit gegen Relionsverfolgung, zu einer Friedensbedingung mit den Römern machte. **Simplicius** war unstreitig unter den Auslegern des Aritoteles der gelehrteste und scharfsinnigste. Er hatte die Werke der ältern griechischen Philosophen, so viele deren damals noch übrig waren, fast alle gelesen, und benußte sie hauptsächlich zur Erläuterung des Historischen in den Aristotelischen Werken. Von die-

dieser Seite ist ihm kein anderer Commentator des Aristoteles gleich zu setzen, und wir verdanken ihm viele historische Nachrichten über ältere Philosopheme, und Fragmente aus verlornen Werken des frühern philosophischen Alterthums, die er seinen Commentaren eingewebt hat. Auch schränkte er seine philosophischen Studien nicht lediglich, wie manche seiner Zeitgenossen, auf den Plato und Aristoteles ein, deren Lehren noch dazu von ihnen im Geiste des Alexandrinismus gedeutet wurden; sondern er machte sich auch mit den übrigen griechischen Systemen vertraut, und erwarb sich dadurch eine unbefangenere philosophische Denkart, die in seinen Commentaren unverkennbar zu Tage liegt, und dieselben aufs rühmlichste von andern unterscheidet. Von seiner genauen Bekantschaft mit dem Stoicismus zeugt sein Commentar zum Epiktet. Als heydnischer Philosoph wurde er in die Streitigkeiten mit den christlichen Philosophen verwickelt, und vornämlich hatte er den Johann Philopon zum Widersacher, den er deswegen öfters in seinen Commentaren, auch in Ansehung der Lehre von der Ewigkeit der Welt, nicht immer auf eine glimpfliche und feine Art, behandelt und abfertigt.

Vergl. die literarischen Notizen von den Auslegern des Aristoteles im ersten Bande der Werke des Aristoteles nach der Zweybrücker Ausgabe.

§. 595.

Je mehr sich in den nächsten Jahrhunderten nach Christi Geburt das Christenthum verbreitete; desto mehr Einfluß mußte es auch auf die philosophische Denkart des Publicum's, und den wissenschaftlichen Zustand der Philosophie selbst gewinner. Man kann aber das Verhältniß im Allgemeinen, welches das damalige Christenthum zur Philosophie hatte, nach folgenden Merkmalen beurtheilen, die zugleich darüber Aufschluß geben, warum die heydnischen Religionen nicht in eine eben so lebhafte Collision mit der Philosophie geriethen und gerathen konten. Erstlich: Das Christenthum war in seiner Eigenthümlichkeit, das heißt theils als Lehre Christi und der Apostel, theils als spätere Deutung und Modification dieser Lehre durch die Kirchenväter, mit der Philosophie des Zeitalters verflochten, und erschien dadurch selbst als ein bestimtes philosophisches System. Daher auch die Christen zwar anfangs nur als eine jüdische religiöse Secte, aber in der Folge als eine besondere philosophische Partey, von den heydnischen Philosophen beurtheilt wurden. So wie aber die verschiedenen philosophischen Parteyen der Griechen mit einander in beständiger Fehde wegen ihrer Grundsätze waren, bis die alexandrinischen Lehrer durch den von ihnen versuchten

Eklek-

Eklekticismus einen Frieden unter denselben stiften zu können vermeynten; so entstand nach und nach durch hinzukommende besondere Ursachen, die im Wesen des Christenthums und den äussern Schiksalen desselben lagen, ein Streit zwischen der christlichen und der heydnischen Philosophie überhaupt. Zweytens: Das Christenthum hatte eine ganz andere Erkentnißquelle, als die heydnische Philosophie. Da es zuerst unter einer jüdischen Religionsparten sich bildete, und sich an das Judenthum anschloß, so nahm es die heiligen Bücher des alten Testaments, hauptsächlich die Mosaischen, als Codex und Kanon nicht bloß der Religion, sondern auch der Weißheit überhaupt an, und legte dem Inhalte derselben eine apodiktische Gewißheit bey vermöge seines Ursprungs aus der unmittelbaren Offenbarung der Gottheit. Dieser Ursprung, so fern er einmal Artikel des religiösen Glaubens geworden war, ließ kein Vernünfteln über den Inhalt jener Bücher weiter zu; dieser Inhalt kam von Gott her; wie durfte die Vernunft sich unterfangen, die Wahrheit desselben zu bezweifeln? Die Bücher des neuen Testaments, als die Urkunden des Christenthums im engern Sinne, wurde ebenfalls für Werke göttlicher Abkunft angenommen, und so auch ihrem Inhalte eine unverbrüchliche Gültigkeit beygemessen. Folglich wurde

die Beurtheilung des Christenthums überhaupt der Vernunft entzogen. Gleichwohl enthielt das Christenthum überhaupt Sätze, die entweder aus dieser und jener Philosophie des Zeitalters geradezu hergenommen und entstanden waren, und folglich der raisonnirenden Kritik immer ausgesetzt blieben, oder doch, sofern sie etwa originel waren (wie die Mosaische Lehre von der Weltschöpfung, vom Ursprunge des Bösen) gerade deswegen, weil sie göttlichen Ursprungs seyn sollten, die Prüfung der philosophirenden Vernunft am wenigsten ablehnen zu können schienen. Es war also der Natur der Sache nach eine Anfechtung des christlichen Religionsglaubens und aller geoffenbarten biblischen Lehren von Seiten der heydnischen Philosophen, wenn jene mit der Vorstellungsart dieser im Widerstreite waren, unvermeidlich. Aber der Kampf beyder Parteyen konte weder vermittelt, noch für die eine oder die andere entschieden werden, weil es an einem höhern Richter fehlte, welchen beyde gemeinschaftlich anerkannt hätten. Die heydnischen Philosophen beriefen sich auf die Vernunft, als den einzig gültigen Probirstein des Wahren; die christlichen ordneten die Vernunft dem unter, was sie als Offenbarung der Gottheit erkannten, und verlangten, daß die Heyden ihre Vernunft unter dem Gehorsame des Glaubens gefangen nehmen sollten,

ten, wo sie den christlichen Dogmen widersprach. Dieses Verhältniß des Christenthums zur heydnischen Philosophie mußte dem Antagonism beyder den Charakter geben, den er wirklich hatte. Die christlichen Philosophen wurden intolerant, argumentirten mit Machtsprüchen und Appellationen an ein höchstes unsichtbares Tribunal, und giengen endlich zur thätigen Verfolgung und Bedrückung ihrer Gegner über. Die heydnischen Philosophen wurden höhnisch und spöttisch, weil ihre Gegner sich der Vernunft begaben, und doch über die Vernunft den Sieg davon tragen wollten. Drittens: Von beyden Parteyen wäre wahrscheinlich, da ihre Erkentnißquellen, aus denen sie schöpften, einander so entgegengesetzt waren, die eine oder die andere früher unterdrückt worden; der Glaube an die Offenbarung hätte entweder die Vernunft, oder die Vernunft den Glauben an die Offenbarung besiegt, wenn nicht die christliche Partey sich der heydnischen genähert und die Philosophie selbst zu Hülfe gerufen hätte, um sich der Philosophie zu erwehren, wodurch der Streit nothwendig dauernder, und je länger er dauerte, desto heftiger und erbitterter werden mußte. Die ältesten christlichen Lehrer wollten die Griechen überreden, daß die Philosophie der leztern aus den Mosaischen Schriften entlehnt sey. Damit behaupteten sie eine Uebereinstimmung

mung beyder, die nicht nur nicht statt fand, und die leicht zu widerlegen war, sondern die auch manche anderweitige Skepsis an dem Ursprunge und der Gültigkeit der Mosaischen Lehre veranlaßte. Ferner sie bedienten sich der griechischen Philosophie, um das Christenthum zu verdeutlichen, zu ergänzen, und in ein System zu bringen, das der Religionsphilosophie der griechischen Weltweisen ähnelte, um dadurch die Anhänger der letztern desto leichter und sicherer für das Christenthum einzunehmen. Damit aber räumten sie der heydnischen Philosophie einen Werth ein, der den geistvollern und scharfsichtigern Anhängern derselben das Christenthum gleichgültig machte, sofern dieses der Muse der Philosophie bedurfte, anstatt daß die Muse der Philosophie der Offenbarung überhoben seyn konte. Mit dieser Benutzung der heydnischen Philosophie, und dem Bemühen, das Christenthum ihr zu nähern, konte sich aber die verachtende Herabwürdigung nicht vertragen, womit die Christlichen Lehrer gleichwohl auf die heydnische Weißheit hinsahn und darüber urtheilten. Auf Seiten der heydnischen Philosophen mußte dies lebhaften und bittern Widerspruch finden, und fand ihn auch wirklich. Viertens: Wenn auch das Christenthum, vornehmlich in seinem praktischen Theile, Vieles enthielt, wodurch es sich vor allen griechischen philosophi-

sophischen Systemen vortheilhaft auszeichnete, und selbst im Urtheile der Vernunft diesen den Preis abgewinnen konte; so war es doch damals durch den Gesichtspunct, woraus man es betrachtete, durch die Art, wie man es bearbeitete, darstellte und anwandte, zu sehr mit den Schlacken der Schwärmerey und eines abergläubischen religiösen Wahnes versetzt, als daß es den Beyfall gerade der ausgezeichnetsten philosophirenden Köpfe unter den Heyden hätte an sich ziehen können. Was im theoretischen Theile des Christenthums Vernunftmässiges lag, schien diesen schon ihre Philosophie zu enthalten, und zwar in den Begriffen weit vollkomner und gründlicher, als es die Urkunden des Christenthums und die Auslegung derselben gewährten. Dadurch hatte folglich das Christenthum für sie keinen Reiz, oder dieser Reiz wurde wenigstens durch Manches aufgewogen, was vernunftwidrig oder doch für die Vernunft unbegreiflich schien. Der echte praktische Theil des Christenthums war aber damals selbst von seinen Anhängern nicht sonderlich hervorgehoben, und überdem mit einer Schwärmerey und Mystik umhüllt, die sich von der Schwärmerey und Mystik namentlich der alexandrinischen Philosophen wenig unterschied, zuweilen wohl gar noch excentrischer war, als diese. An Gelehrsamkeit und meistens an philosophischem Geiste waren auch

die

die heydnischen Philosophen den christlichen Lehrern überlegen. Es sind sehr wenige unter den Kirchenvätern, die man in diesem Betrachte mit den berühmtesten unter ihren heydnischen philosophischen Zeitgenossen zusammenstellen kann. Der Vortheil des Streits mußte demnach oft für den unbefangnen Beurtheiler bey den leztern seyn. Eben dadurch aber wurde er immer genährt, bis endlich das Christenthum, weniger durch sich selbst in seiner damaligen Beschaffenheit, als durch die Denkart und die nachher immer allgemeiner einreissende Barbarey des Zeitalters, den Verfall der unabhängigen Philosophie der Vernunft, die Intoleranz der christlichen Lehrer und Häupter der Kirche, die den Arm der weltlichen Macht in ihr Interesse zu ziehen wußten, und diesen zur gänzlichen Unterdrückung des Heydenthums und der heydnischen Philosophie in ihrem Gebiete gebrauchten, den Sieg davon trug, und die Philosophie der Vernunft dem Glauben an die wirkliche oder vermeynte Offenbarung unterordnete, oder so gut, wie es sich thun lassen wollte, damit vereinigte.

§. 596.

Es ist schon oben (§. 540) einiger der ältern christlichen Lehrer, die sich durch ihre Kent-

Kentniß und Bearbeitung der Philosophie, und die Anwendung derselben theils zur weitern Ausbildung und Begründung des christlichen Systems, theils zur Vertheidigung desselben gegen die Angriffe der heydnischen Gegner, hervorthaten. Hier verdient noch unter ihren Nachfolgern zunächst eine vorzügliche Aufmerksamkeit Augustin, sowohl durch wahren philosophischen Geist, der sich in seinem Forschen nach Wahrheit offenbart, als auch durch die Art, wie er die Philosophie mit Gegenständen der christlichen Offenbarung zu verbinden suchte. Mehr als irgend einer hat auch Augustin auf sein eigenes und auf die spätern Zeitalter gewirkt, und in der katholischen Kirche ist er bis auf unsere Tage ein Schriftsteller von kanonischem Ansehn geblieben. Er hat besonders dabey das eigenthümliche Verdienst, daß er Philosophie und positive Religion nach ihren verschiedenen Erkentnißquellen von einander trennte, und also über beyde aus verschiedenen und den ihnen angemessenen Principien raisonnirte; anstatt daß seine Vorgänger, wie Tatian, Justin der Märtyrer, Clemens von Alexandria, die Philosophie ebenfalls aus der Mosaischen Offenbarung herleiteten, und so dieselbe mit der positiven Religion auf einerley Erkentnißquelle und einerley Principien zurückzuführen trachteten. Augustin war von Geburt ein Africaner,

ner, und beschäfftigte sich in seinen frühesten Jahren zu Carthago, wo er seine erste Bildung empfing, mit dem Studium der Beredsamkeit. Zufällig lernte er den Hortensius des Cicero kennen, eine itzt verlorne Schrift, deren Inhalt eine Vertheidigung der neuern Akademie gegen die Angriffe des Dogmatismus war. Die Begeisterung, womit Cicero darin zum Lobe der Philosophie sprach, erwärmte ihn, und weckte den Eifer, sich ihr zu widmen, der ihm in der Folge sein ganzes Leben hindurch eigen blieb. Er studirte mehrere philosophische Systeme der Griechen, wiewohl, dem Anscheine nach, rhapsodisch, ohne Ordnung und Zusammenhang. Besonders anziehend waren für ihn die Kategorieen des Aristoteles, mittelst deren er sich anfangs ein Intellectualsystem bilden zu können glaubte, das für die Vernunft befriedigend wäre. Aber die Bekantschaft, die er kurz darauf mit dem Manichäismus machte, verwickelte ihn in die Schwierigkeiten, die mit der Lehre vom Ursprunge des Uebels verbunden sind, und dadurch wurde er an seinen Begriffen von der Gottheit irre, auf die ihn seine Speculation geführt hatte, und die er übrigens durch diese rechtfertigen zu können meynte. Augustin bestrebte sich lange vergebens, jene Schwierigkeiten zu lösen; so wenig ihm dies gelang, so konten sie ihn aber auch nicht bewegen,

sei-

ſeiner Philoſophie von Gott und Welt ganz untreu zu werden; das Studium der Aſtrologie und Magie, das er ergriff, um dadurch eine Auskunft zu finden, beſſerte auch nichts; er ward alſo darüber zum Skeptiker, gab Philoſophie ganz auf, und entſchloß ſich, ſeine Studien bloß auf die Beredſamkeit einzuſchränken. Er wurde in Mayland als öffentlicher Lehrer der Redekunſt angeſtellt. Hier lehrte damals der heilige Ambroſius die Philoſophie, und deſſen Vortrag war es, der die philoſophiſche Muſe des Auguſtin zuerſt aus ihrem Schlummer wieder zu neuer Thätigkeit weckte. Sein Hang zum Philoſophiren wurde noch mehr belebt durch das Leſen einiger Schriften von Alexandriniſchen Philoſophen, die in's Lateiniſche überſetzt waren. Auguſtin bemühte ſich, in die Stimmung verſetzt zu werden, welche die Alexandriniſche Philoſophie zur Bedingung der Theilnahme an ihr foderte, und es gelang ihm, ſich in die Ekſtaſe zu verlieren, und ſo die vermeynten Anſchauungen überirdiſcher Dinge in ſich hervorzubringen, welche die Ekſtatiker zu haben wähnten und vorgaben. Hier glaubte er auch eine Erklärung der Möglichkeit des Uebels anzutreffen, und die Gottheit gerechtfertigt zu finden. Das Uebel erſchien im Alexandriniſchen Syſteme in einer ganz andern Geſtalt, oder von einer ganz andern Na-

 tur,

tur, als es dem gemeinen Blicke sich zeigt. Das Uebel erschien als eine bloße Negation, und vermittelst dieses Begrifs fiel auf die Gottheit gar kein Vorwurf wegen der Existenz desselben zurück. Augustin fand auch die alexandrinische Philosophie, und den Inhalt des neuen Testaments sehr zusammenstimmend, und dadurch wurde er noch mehr gespannt. Sein Zustand gieng itzt in Schwärmerey über; er glaubte eine überirdische Stimme zu hören, die ihm befahl zu lesen, gerieth zufällig auf eine Stelle in den Briefen des Apostels Paullus, die von der Schwelgerey abmahnt, wurde dadurch heftig erschüttert, und ließ sich taufen. Seine Zweifel verloren sich in seinem Glauben an die christliche Religion. Er starb im Jahre 430.

S. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. III. p. 485. *Bayle* Dict. Art. *Augustin*. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. III. S. 460.

§. 597.

Augustin legte es in seinen Schriften nicht darauf an, ein besonderes philosophisches System darzustellen. Er bemühte sich, das Christenthum durch Verbindung desselben mit der Philosophie noch mehr zu erläutern, zu ergänzen und zu befestigen. Daher handelt er nur

nur einzelne Lehren ab, die ihm etwa noch einer genauern Untersuchung und Begründung bedürftig schienen, oder worauf er durch besondere Veranlassungen in den Zeitumständen, auch wohl durch eine zufällige philosophische Laune geführt wurde. Die Grundsätze, denen er hierbey folgte, waren im Wesentlichen die Alexandrinischen; nur daß er sich nicht unbedingt zu ihnen bekante, sondern manches änderte, oder mit neuen Bestimmungen dachte, oder auch aus ihm eigenthümlichen Gründen entwickelte. Ueberhaupt aber ist es merkwürdig, daß Augustin die Aehnlichkeit zwischen den Alexandrinischen Lehren und den Lehren des Christenthums größer fand, als die meisten seiner Vorgänger und Zeitgenossen, und also auch nicht ein Gegner jener wurde, sondern vielmehr den Frieden zwischen der Philosophie und dem Christenthume zu bewirken suchte. Zu den interessantern philosophischen Raisonnements des Augustin gehört zunächst dasjenige, wodurch er das Daseyn und die Eigenschafften Gottes bewies. Gott ist das höchste und vollkommenste Wesen unter allen, dem keines vorzuziehn oder gleich zu setzen ist. Wenn demnach überall ein höchstes Wesen vorhanden ist, so muß dieses Gott seyn; es muß ewig und unveränderlich seyn; wäre es nicht ewig und unveränderlich, so könte es auch nicht das höchste Wesen seyn.

Angenommen nun, daß etwas existirte, welches vollkomner, als unsere Vernunft, ewig und unveränderlich wäre, so müßte dieses entweder selbst Gott seyn, falls kein höheres Wesen vorhanden wäre, oder Gott wäre ein noch höheres Wesen. Man mag setzen, welchen von beyden Fällen man will, so ist das Daseyn Gottes in dem einen, wie in dem andern, nothwendig. Unser Verstand erkennt aber in der Zahlenlehre ewige und unveränderliche Wahrheiten; alle Menschen haben eine Idee von einer Weißheit, weil alle wünschen, weise zu seyn; es giebt für alle eine belehrende Wahrheit, durch die ein jeder nach seinem Vermögen Wahrheit erkennt; demnach existirt etwas, das über allen unsern Verstand erhaben ist, und dies ist entweder selbst Gott, falls nichts höheres existirt, oder das Höhere, was existirt, ist Gott. Auch die Eigenschaften Gottes bestimte Augustin weiter dem Alexandrinischen Lehrbegriffe gemäß. Gott ist kein Körper, weil er an keinem Orte ist; denn alles, was in einem Orte sich befindet, ist körperlich. Gott ist also nirgendwo, sondern alles ist in Gott, jedoch nicht in dem Sinne, als ob Gott selbst der Ort für alles Vorhandene wäre. Gott ist ein verständiges Wesen, und sein Verstand und Wissen sind unendlich. Dieses folgerte Augustin aus der Unendlichkeit der Zahlen, in Ansehung deren man

man doch nicht annehmen dürfe, daß der Gottheit eine Zahl verborgen sey, daher sich seine Kentniß in's Unendliche erstrecken müsse. Gott ist ein lebendes Wesen, weil er das Vollkommenste, und das Leben besser ist, als die Leblosigkeit. Er ist das Leben selbst (das Princip des Lebens), weil dieses besser ist, als das Belebte (das von einem andern Principe Leben empfangen hat). Nun ist aber das empfindende Leben besser, als das Pflanzenleben; das denkende wiederum besser, als das empfindende; das unveränderlich denkende besser, als das veränderlich denkende; oder Gott ist das lebendige Princip des Lebens und der Weißheit, und in seiner Weisheit unveränderlich. Gott ist der Schöpfer der Dinge; er erkante diese, bevor sie in's Daseyn gelangten; er kennt also die Dinge nicht, weil sie sind, sondern die Dinge sind, weil Gott sie denkt. Die Kentniß Gottes von den Dingen ist demnach von der menschlichen Kentniß unendlich verschieden. Die Dinge, die der göttliche Verstand denkt, sind durch denselben zugleich vorhanden. Der Mensch erkennt die Dinge; aber ihr Daseyn ist von seiner Erkentniß unabhängig.

§. 598.

Der göttliche Verstand enthält ewige und unveränderliche Ideen, nicht bloß als Actus des

des Denkens, sondern auch als die Formen und Muster aller Dinge. Die Dinge sind dadurch, was sie sind, daß sie an diesen Ideen Theil nehmen, und unsere Vernunft ist dadurch Vernunft, daß sie an der göttlichen Theil nimt. Gott ist der Schöpfer alles Vorhandenen; er ist die Ursache des Lebens, der Ordnung und der Erhaltung der Dinge. Dieses setzt in ihm ein Verfahren nach Gründen und eine Vernunft voraus; die Gründe aber, oder die ewigen Formen der Dinge müssen verschieden seyn, weil die Gründe selbst es sind. Ungeachtet Augustin die Ideen Gottes nicht als bloße Ideale annimmt, nach welchen die Dinge gebildet wären, ohne daß den Ideen substantielle Natur zukäme, an welcher die Dinge Theil nehmen, und durch welche Theilnahme sie selbst erst Realität empfiengen; sondern er vielmehr die Ideen für absolute Realitäten hält, die durch ihre Beziehung auf die Dinge diesen erst Realität mittheilen; so war er doch ein entschiedner Gegner der Emanationslehre, weil sie der Mosaischen Schöpfungstheorie, die er als Anhänger des Christenthums für gültig anerkante, zuwider lief. Den Widerspruch, der hierdurch in seine Vorstellungsart kann, indem er einmal alle Realität in den göttlichen Verstand versetzte, und doch nicht alle Dinge als zur Gottheit gehörig vorgestellt wissen wollte, scheint er nicht bemerkt oder geachtet

achtet zu haben. Er bewies im Gegentheile die Verschiedenheit der Dinge von dem göttlichen Wesen mit Gründen, die in der That für die Vertheidiger der Emanationstheorie unwiderleglich sind. Gott ist unveränderlich; die menschliche Seele hingegen ist veränderlich; beyden komt also nicht ein gleiches Wesen zu, und die Seele kann auch nicht ein Ausfluß aus der Gottheit seyn. Die Unveränderlichkeit Gottes aber stützte Augustin auf folgende Argumentation: Gott ist das Vollkommenste, und seine Vollkommenheit kann durch keine höhere übertroffen werden. Ein unveränderliches Wesen ist vollkomner, als ein veränderliches; also muß der Gottheit Unveränderlichkeit und so auch Unvergänglichkeit zukommen. Augustin behauptete diese Unveränderlichkeit Gottes, wie seine Vorgänger, so streng, daß er auch alle Succession des Daseyes, allen Wechsel der Vorstellungen von der Gottheit ausschloß. Die Gottheit ist, und in diesem ihren Seyn ist das Vergangene, Gegenwärtige, und Zukünftige von Ewigkeit zu Ewigkeit untheilbar enthalten. Gott ist auch ein einfaches Wesen. Einfach erklärt Augustin für dasjenige, bey welchem Substanz und Qualität nicht unterschieden werden können, dem also gar keine Qualität eigen ist. Ein Ding, das etwas hat, das folglich als Subject von seiner Beschaffenheit verschieden ist,

ist auch veränderlich. Das Subject ist nicht seine Beschaffenheit; ein Gefäß ist nicht das, was in ihm enthalten ist; beyde sind also von einander verschieden, mithin von einander trennbar und veränderlich. Augustin nahm also keine nothwendige Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat an, weil er aus der Verbindung beyder die Veränderlichkeit als eine nothwendige Folge zog. Der Beweis wird aber ungültig, sobald man sich eine nothwendige Synthesis zwischen Subject und Prädicat denkt, wobey auch eine Unveränderlichkeit des Subjects statt finden kann. Die Einfachheit wird bey dieser Synthesis nur logisch aufgehoben, nicht objectiv.

§. 599.

Es ist unter diesen Voraussetzungen gar nicht zu verwundern, daß Augustin die Natur der Gottheit auf eine Art bestimt, die mit sich selbst nach den Regeln unsers Vorstellungsvermögens in dem offenbarsten Widerstreite ist; obgleich seine Auctorität bewirkt hat, daß viele Theologen in der Folge jener Bestimmung anhingen, und die Widersprüche entweder übersahen, oder nicht für wahre Widersprüche hielten. Gott ist die vollkommenste Substanz, das absoluteste Wesen. Aber er

er ist Substanz schlechthin, ohne alles Accidens, weil dieses immer den Begrif der Veränderlichkeit der Substanz mit sich führt. Gleichwohl steht Gott im Verhältniße zur Welt, und deswegen sind ihm relative Eigenschaften nothwendig, die aber seine absolute Substantialität nicht aufheben. Also ist Gott Schöpfer, ohne das Bedürfniß der Schöpfung gehabt zu haben; er ist Urheber des Veränderlichen, ohne selbst eine Veränderung zu leiden; er ist ewig, ohne in der Zeit zu existiren, denn die Zeit entstand erst mit der Schöpfung; er ist, ohne im Raume zu seyn, überall gegenwärtig; er ist groß ohne Quantität, und gütig ohne Qualität. Wie sich diese Begriffe von den Eigenschaften Gottes mit einander vereinigen lassen, ist freylich nicht einzusehen; aber es war in der That unmöglich, sich von der Verwirrung zu befreyen, so lange man eine theoretische Erkentniß des übersinnlichen Urprincips für möglich hielt, und diese zu realisiren strebte. Man bemerkte nicht, daß die Prädicate, die man der Gottheit beylegte, entweder sinnliche waren, und ihr also nicht zukommen konten, da sie als übersinnlich gedacht werden mußte; oder daß es bloß verneinenden Prädicate waren, die folglich keine reale Eigenschaften der Gottheit ausdrückten. Augustin suchte inzwischen die obigen Widersprüche dadurch zu he-

 ben,

ben, oder wenigstens minder fühlbar zu machen, daß er die angenommenen Eigenschaften der Gottheit mit ihr als Substanz durchaus zur Einheit verknüpfte, so daß in dem Inbegriffe der göttlichen Eigenschaften immer nur die Substanz der Gottheit, und in der Substanz jene Eigenschaften gedacht wurden. Ein Ding, bey welchem die Substanz und die Qualität unterschieden werden, ist nicht das vollkommenste; denn es ist nicht seine Qualität selbst, sondern es hat an seiner Qualität nur Theil. Ein großes Gebäude ist groß durch seine Grösse, aber nicht durch sich selbst. Hingegen die Grösse ist groß durch sich selbst; alle andere Dinge werden nur dadurch groß, daß sie an ihr Theil nehmen; sie ist folglich als Princip der Grösse über alle große Dinge, soferne sie groß sind, erhaben. Gott ist aber das vollkommenste Wesen. Er ist selbst das Princip aller Vollkommenheit. In ihm sind demnach die Grösse, die Ewigkeit, die Macht, die Güte an sich selbst enthalten, und alle diese Eigenschaften machen mit der göttlichen Substanz eine absolute Identität aus. Seyn und groß seyn, seyn und mächtig seyn, u. w. sind in Gott schlechthin einerley. Die Substanz Gottes ist absolut einfach. Eine nothwendige Folge hiervon ist in der Theologie des Augustin, daß unter den göttlichen Eigenschaften kein reeller Unterschied statt findet.

Wollte

Wollte man eine Verschiedenheit annehmen, so würde man damit die Veränderlichkeit Gottes zugestanden haben. Eben darin hat die Veränderlichkeit der menschlichen Seelen ihren Grund, daß zwischen den Eigenschaften derselben eine reelle Verschiedenheit obwaltet. Die Eigenschaften Gottes bestehn in seiner substantiellen Kraft überhaupt; daher ist seine Grösse mit seiner Weißheit, Güte und Macht einerley. Auch dieses Raisonnement kann sich nur der philosophirenden Vernunft aufdringen, aber niemals ihre Beystimmung gewärtigen. Es ist logisch unmöglich, eine Substanz mit Qualitäten zu denken, und doch beyde nicht zu unterscheiden, und mehrere göttliche Eigenschaften, die nach der Analogie der Eigenschaften der menschlichen Seelen getrennt vorgestellt werden, und werden müssen, als eine absolute Einheit zu denken.

§. 600.

Augustin blieb nicht bloß bey der Untersuchung der Gründe für das Daseyn Gottes und der Bestimmung der göttlichen Natur stehn, sondern er suchte auch zum Behufe des Christenthums die Lehre von der Dreyeinigkeit philosophisch darzuthun, oder doch mit der Philosophie zu vereinigen. Seine Argu-

Argumentation war diese: Gott ist die Ursache alles Vorhandenen; er ist also auch die Ursache seiner Weißheit, und diese ist mit ihm unzertrennlich verbunden. Gott ist aber ewige Ursache; also ist auch seine Weißheit ewig; es ist zwischen ihnen keine Succession der Zeit nach; beyde sind mit einander von Ewigkeit her verbunden. Die Weißheit ist Gottes Sohn; Gott ist von Ewigkeit Vater; und die Weißheit ist von Ewigkeit Gottes Sohn. Ferner Alles, was ist, schließt dreyerley in sich: a) dasjenige, woraus es besteht, oder was es ist; b) dasjenige, wodurch es von andern unterschieden wird; c) dasjenige, wodurch es mit andern übereinstimt. Nun aber existirt alles Erschaffne; es ist dadurch vom Nichts unendlich verschieden; es stimt mit sich selbst überein. Das Erschaffne ist Wirkung, und da es dreyfach ist, muß die Ursache desselben ebenfalls dreyfach seyn: a) wodurch sie ist; b) wodurch sie ein Bestimtes ist; c) wodurch sie mit sich selbst zusammenstimt. Die Ursache ist Gott, und mithin ist Gott dreyeinig. Offenbar war dieser Beweis der Dreyeinigkeit aus der Alexandrinischen Philosophie geschöpft, und er ist in der Folge häufig wiederholt oder benutzt worden. Noch bediente sich Augustin einer andern Argumentation: Ein jeder Mensch nimt drey Eigenschaften an sich wahr: daß

er ist, daß er denkt, und daß er will. Diese drey machen ein unzertrennliches Leben, einen denkenden Geist, und Ein Wesen aus; sie sind Eins, und doch von einander verschieden. So muß auch die Dreyeinigkeit Gottes vorgestellt werden.

§. 601.

Auch die Schöpfung aller Dinge von Gott bemühte sich Augustin aus Vernunftgründen zu erweisen. Alles Gute ist von Gott, und alles Geformte ist gut. Der Körper wird aber erst durch die Form zum Körper; also wird der Körper von der Gottheit geschaffen. Es leuchtet ein, daß dieser Beweis nur auf die Formung der Materie, nicht auf die Schöpfung der Materie ohne die Form geht; daß er also nicht bündig ist. Treffender sind folgende Raisonnements: Alle Dinge in der Welt sind veränderlich; sie sind folglich alle nicht unvergänglich, sondern entstanden. Sie können aber nicht durch sich selbst entstanden seyn; also muß Gott sie hervorgebracht haben. Hat Gott sie aber hervorgebracht, so war vor der Schöpfung nichts als die Gottheit vorhanden, und diese hat Alles aus Nichts geschaffen. Ferner: Gott ist allmächtig. Der Begriff seiner Allmacht

macht schließt in sich, daß er das Weltall aus Nichts hervorgebracht habe; denn vermöge der Allmacht ist Gott der Urheber aller Existenz, und wer die Möglichkeit der Schöpfung aus Nichts leugnet, hebt damit die Allmacht Gottes auf. Die Emanationstheorie verwarf Augustin noch aus folgendem Grunde: Die Materie kann nicht aus Gott emanirt seyn, weil sie sonst ihm völlig gleich seyn würde, und alle Emanisten sind gezwungen, um den Ursprung der Unvollkommenheit, des Uebels und des Bösen, aus der Materie herleiten zu können, dieselbe für der Gottheit ungleich zu erklären; wobey sie gleichwohl diese Erklärung nicht legitimiren können, wenn sie die Emanation der Materie aus der Gottheit annehmen. Diese Ungleichheit der Materie mit der Gottheit läßt sich aber eher behaupten, wenn die Materie von der Gottheit aus Nichts erschaffen ist, wo sie als Geschöpf nothwendig unvollkomner als der Schöpfer seyn muß. Auch die Seelen sind nicht aus Gott emanirt, sondern ebenfalls von ihm aus Nichts hervorgebracht. Man mag die Seelen als vernünftig, oder unvernünftig, oder als materiell annehmen; ihre Bildung aus vorhergehender (aus der Gottheit emanirter) göttlicher Materie läßt sich niemals darthun; denn man würde dadurch die Möglichkeit des Bösen in die Gottheit hineintragen, sofern

dieß

diese in der Natur der Seele liegt. Aus ähnlichen Gründen suchte Augustin auch die Lehre von einer göttlichen Weltseele zu widerlegen. Wenn Gott die Weltseele ist, so ist die Materie in der Welt sein Körper. Beyde vereinigt machen alsdenn Ein lebendes Wesen aus, so daß Alles in der Welt ein Theil Gottes ist. Daraus scheinen aber endlose Ungereimtheiten zu fließen; z. B. daß wir, wenn wir Thiere tödten und genießen, wir Theile Gottes tödten und verzehren; daß wir Theile Gottes mit Füßen treten u. w. Gott wurde also vom Augustin als ein schlechthin für sich bestehendes von der Welt verschiedenes, und mit ihr ganz unvermischtes Wesen vorgestellt.

Die classischen Stellen für die rationale Theologie des Augustin in seinen Werken sind folgende: De lib. arbitr. II, 6 sq. De doctr. Christian. I, 7. De divers. quaest. Q. 10. 18. 20. 32. 46. De civ. Dei. IV, 12 sq. VIII, 5. XII, 18 sq. Confess. VII, 4. XI, 4. XII, 7. De generat. ad litt. VII, 2. De Trin. V, 1 sq. VI, 4 sq. XV, 13. Vergl. Tiedemann's Geist der speculat. Philos. B. III. S. 460 ff. wo auch das Mangelhafte der Gründe, aus welchen Augustin das Daseyn, die Natur, und das Verhältniß Gottes zur Welt bestimt, umständlicher erörtert, und zugleich gezeigt ist, inwiefern diese Gründe beytrugen, den Einfluß der Alexandrinischen Philosophie über

über Gott zu schwächen, und eine andere, wiewohl nur scheinbar befriedigendere, Theologie vorzubereiten.

§. 602.

Mit der Lehre von der Schöpfung der Welt aus Nichts war die Behauptung der meisten und angesehensten Alexandrinischen Philosophen von der Ewigkeit der Welt in einem geraden Widerstreite. Augustin konte also nicht umhin, der leztern so viel Gründe entgegenzustellen, wie ihm seine philosophische Einsicht darbot. Er berief sich zuvörderst auf die historische Entstehung des Menschengeschlechts nach der Mosaischen Geschichte; auf den neuerlichen Ursprung der Künste und Wissenschaften, welchen größtentheils die Geschichte der Griechen beurkunde, und wodurch die Mosaische Kosmogonie bestätigt werde. Die Erdrevolutionen, aus denen diese Thatsachen erklärt werden könten, sind nur Hypothesen, die sich nicht erweisen lassen: ein Raisonnement, wobey man auf Augustin's Unkunde der physikalischen Geographie und der daraus sich ergebenden Schlüße auf die frühere Geschichte des Erdbodens Rücksicht nehmen muß. Zweytens: Wenn gefragt wird, ob Gott vor der Schöpfung thätig oder unthätig gewesen sey, und

und wie bey vorausgesetzter Thätigkeit desselben die Nichtexistenz der Welt sich begreifen, bey vorausgesetzter Unthätigkeit aber ein Erklärungsgrund auffinden lasse? so kann nach Augustin darauf geantwortet werden aus der Platonischen Philosophie: daß vor dem Daseyn der Welt keine Zeit war; daß also die obige Frage, sofern Gott dabey, als in der Zeit seyend und handelnd oder nicht handelnd, gedacht wird, ohne Sinn sey. Auch dies Argument des Augustin ist nicht befriedigend. Gott war doch vor der Zeit, und es bleibt das Problem übrig: ob er thätig war, oder nicht? Wurde er erst bey der Schöpfung thätig, so wird die Veränderung auf ihn übertragen. Drittens: Der Raum ist unendlich; die Welt ist es nicht. Also könte die Welt größer seyn, als sie ist, könte auch in einem andern Orte des Raumes existiren, als in welchem sie sich befindet. Wenn gefragt wird: warum Gott die Welt nicht früher geschaffen habe? so läßt sich dieser Frage eine andere entgegensetzen: warum sie nicht größer von Gott geschaffen wurde? Der Grund, der hierzu in der Gottheit vorhanden war, ist für uns unverkennbar; nicht minder ist es auch der Grund, warum Gott die Welt nicht früher in's Daseyn rief. Wird die Endlichkeit der Welt, und also ein Raum ausserhalb der Welt, geleugnet, so muß auch die Zeit vor der Welt geleugnet werden. Dies dritte

Argument des Augustin stellt einerseits die Autonomie dar, in welche die Vernunft bey dieser Untersuchung verwickelt wird, wo entgegengesetzte Thesen gleich starke Gründe für sich haben; andererseits aber drückt es nur das Unvermögen der Vernunft aus, die eine oder andere Thesis dogmatisch zu beweisen, oder zu widerlegen. Viertens: Jede endliche Zeit verschwindet in ein Nichts, wenn sie mit der Ewigkeit verglichen wird. Mag man also die Zeit der Schöpfung oder des Anfanges der Welt hinausschieben, so weit man will, so bleibt die Frage immer dieselbe, und dadurch erscheint sie als ganz unbeantwortlich. Hierin lag gerade ein Argument für die Behauptung der Weltewigkeit. Denn, wenn sich ein Anfang der Welt nie denken läßt, so ist die Ewigkeit derselben eben hiervon eine nothwendige Folge. Den Beweggrund, warum die Gottheit schuf, nimt Augustin für unerforschlich. Ein äußerer Grund, der die Gottheit zur Schöpfung determinirt hätte, läßt sich nicht denken; dieser würde vollkomner und mächtiger, als seine Wirkung seyn, also vollkomner und mächtiger, als Gott, der nun ein abhängiges Wesen würde. Inzwischen stimt Augustin zuweilen mit den Sokratikern und Platonikern darin überein, daß die Güte Gottes der Beweggrund zur Weltschöpfung gewesen sey.

Au-

Augustin. de civ. Dei XI, 4 sq. Confess. XI, 10, De divers. quaest. Q. 28.

§. 603.

Da Augustin die Gottheit zum Schöpfer alles Vorhandnen erhob, sah er sich auch genöthigt, einen Erklärungsgrund für das Daseyn des Uebels aufzusuchen, und die Gottheit wegen desselben zu rechtfertigen. Ohnehin hatte ihn dieser Gegenstand von jeher vorzüglich beschäftigt und beunruhigt. Man sollte deswegen sich für berechtigt halten, interessante Aufschlüße darüber von ihm zu erwarten. Allein auch die Resultate der Forschungen Augustin's sind so wenig genugthuend für die Vernunft, wie die Resultate aller übrigen Philosophie diesen Punct betreffend. Mehrere seiner dahin gehörigen Ideen sind von den Vorgängern entlehnt; doch hat seine Ansicht überhaupt etwas Eigenthümliches. Erstlich: Die Dinge müssen nothwendig verschieden seyn; sonst gäbe es keine Mannichfaltigkeit der Gattungen, und es würde nicht alles existiren, was doch vorhanden seyn könte. Der göttliche Verstand aber, als der Inbegrif alles Denkbaren, mußte auch alles Mögliche denken und eben dadurch zur Wirklichkeit erheben. Zweytens: Was ist, ist gut. Sofern es ist, ist es wirk-

 lich,

lich, ewig und unwandelbar: Bey dem Vergänglichen liegt ein Seyn zum Grunde, und insofern ist es ebenfalls gut. Wäre an dem Vergänglichen gar nichts Gutes, so könte auch an ihm nichts verdorben werden. Entweder schadet die Verderbung gar nicht, und das widerspricht ihrem Begriffe, oder sie mindert das Gute. Nun kann das Gute bey dem Vergänglichen nicht ganz aufgehoben werden; denn da würde es überhaupt aufhören zu existiren. Also muß nach der Minderung des Guten etwas übrig bleiben, was nicht weiter dem Verderbniße unterworfen ist. Sofern also das Veränderliche ist (nicht weiter verderbt werden kann), ist es gut. Wenn aber alles wirklich Existirende gut ist, so ist das Uebel keine Realität; Gott ist Urheber aller Realität; mithin nicht Urheber des Uebels und des Bösen. Drittens: Daß das Uebel keine Realität sey, erhellt weiter aus Folgendem: Alles Vorhandene hat eine Form. Denn es ist entweder unkörperlich oder körperlich, hat also entweder eine intelligible oder eine empfindbare Form. Jede Form ist Maaß, Bestimmung, Einschränkung, und etwas Gutes; das Uebel enthält, als solches, gar nichts Gutes; es ist folglich ohne alle Form, steht unter keinem Gattungsbegriffe, und existirt gar nicht. Das Uebel drückt demnach nur eine Privation der Form aus, und ist keine Realität. Das Mangelhafte und Unbündige dieser Argumenta-

kationen, um zu beweisen, daß das Uebel keine Realität sey, fällt in die Augen. Viertens: Das Uebel widerstreitet der Natur, und bringt Schaden; was aber der Natur widerstreitet und Schaden bringt, ist keine Realität (gehört nicht selbst zur Natur). Der Skorpion selbst ist eine Substanz; sein Gift schadet nur dadurch, daß es unserer körperlichen Natur widerstreitet. Aber dieses Gift ist kein Uebel an sich selbst. Wäre es dieses, so würde es den Skorpion selbst zuerst tödten, anstatt daß der Skorpion getödtet wird, sobald man ihm sein Gift nimt. Was also der Skorpion zu seinem Schaden verliert; nimt der menschliche Körper zu seinem Schaden auf. Daraus fließt, daß dasselbe Ding zugleich ein Uebel und gut seyn würde, wenn das Gift des Skorpions an sich ein Uebel seyn sollte. Es bleibt demnach nur der Ausweg übrig, anzunehmen, daß das Uebel nur etwas der Natur Widerstreitendes, und eben deswegen keine Realität sey. Fünftens: Das Uebel entspringt daher, daß Gott seine Geschöpfe nicht durchaus vollkommen und unveränderlich schaffen konte; das Geschöpf blieb immer hinter seinem Schöpfer zurück, und dieser Mangel an Vollkommenheit, als Mangel einer Realität, war seiner Natur nach ein Uebel, und der Grund desselben. Sechstens: Auch das moralisch Böse kann der Gottheit

 nicht

nicht aufgebürdet werden. Kein Weiser unter den Menschen ist Ursache an dem Verderbniße des Andern; denn dies wäre ein so großes Verbrechen, daß es keinem Weisen beygelegt werden kann. Gott aber ist das weiseste und vollkommenste Wesen, und kann also nicht die Ursache des moralischen Verderbnißes irgend eines Menschen seyn. (Diesem Argumente widerstreitet das Daseyn des moralisch Bösen als Thatsache, das doch von dem Urheber aller Dinge, der Gottheit, herrühren muß, wiewohl die Vollkommenheit der göttlichen Natur diese Voraussetzung nicht zuläßt. Siebentens: Der Mensch ist selbst Urheber seines Wollens oder Nichtwollens. Nur dazu wird er gezwungen, was er nicht aus eignem Willen thut. Der freye Wille aber hat keine Ursache weiter, die ihn bestimt. Entweder wäre diese Ursache selbst ein Wille, oder nicht. In jenem Falle handelte der Mensch nach einem fremden Willen, und an seiner Handlung haftete kein Böses; in diesem Falle wäre seine Handlung eben so wenig böse zu nennen; denn wo kein Wille, sondern eine mechanische Ursache den menschlichen Willen bestimt, kann nicht von einem bösen Willen die Rede seyn. Achtens: Es ist unmöglich, die Ursache zu finden, die das Böse bestimmt, weil sie nichts Positives, sondern etwas Negatives ist. Einen bösen Willen haben

ben, heißt, von dem Vollkomnern zu dem Schlechtern abweichen. Die Ursache dieser Abweisung suchen, heißt, die Finsterniß sehen, oder die Stille hören wollen. (Daß der Wille gegen das Sittengesetz handelt, erfodert eben so wohl einen Bestimmungsgrund, als daß er ihm gemäß handelt. Jener ist eben so wohl positiv, wie dieser). Uebrigens mußte Gott dem Menschen Freyheit mittheilen, weil sie zur größern Vollkommenheit der menschlichen Natur gehörte, und ohne sie kein moralisches Verdienst hätte statt finden können; daß die Freyheit gemisbraucht werden kann und gemisbraucht wird, kann ihren Werth nicht aufheben; auch andere Glieder und Eigenschaften des Menschen sind dem Misbrauche ausgesetzt, ohne darum minder gut zu seyn; wenn der Mensch bey seiner Freyheit sich vom Guten abwendet, so ist dieses ein Mangel an Willenkraft, wo der Wille nicht durch eine wirkende Ursache bestimmt wird, der folglich als Mangel der Realität nicht auf die Gottheit zurückfällt. **Neuntens:** Das vollkomne Universum mußte Alles, also auch eine Reihe unvollkomner, der Vergänglichkeit und der Verschlimmerung fähiger Wesen, enthalten. Es giebt noch niedere Wesen an Vollkommenheit unterhalb den Menschen, die dennoch gut sind. Auf den Einwurf, der sich hier gleich darbietet, daß die Imputation des Bösen und

die Strafbarkeit desselben wegfalle, wenn es wesentlich zur unvollkomnen Natur des Menschen gerechnet werden müsse, antwortete Augustin, daß nicht das Böse selbst eine nothwendige Eigenschaft des Universums gewesen sey, sondern nur die unvollkomnen menschlichen Seelen; (eine Antwort, die höchst unbefriedigend ist). Ferner: Antithesen gehören zur Schönheit und Vollkommenheit einer Rede; also gehört auch der Gegensatz zur Schönheit und Vollkommenheit der Welt überhaupt; und, da das Gute in der Welt ist, mußte auch das Böse in der Welt seyn, wenn sie sollte vollkommen genannt werden können. Auch der Werth dieser Antwort ist zu einleuchtend, als daß sie einer Kritik bedürfte.

Die Argumentationen des Augustin zur Begründung einer Theodicäe sind in den neuern Zeiten oft wiederholt, weiter ausgebildet und ausgeschmückt worden. In der Theodicäe von Leibnitz liegen mehrere derselben zum Grunde. Keine aber thut der philosophirenden Vernunft ein Genüge. Ueberhaupt ist der letzte Grund des Uebels, wie des Bösen, für die Vernunft unerforschlich. Die classischen Stellen für die Lehre des Augustin vom Ursprunge des Uebels und des Bösen sind folgende: De quaest. LXXXIII. Q. 41. 6. 12. 3. 2. Confess. VII, 12. De morib. Manich. II, 8. Enchirid. ad Laurent. 10 sq. De civ. Dei XII, 6. V, 9. De lib. arb. I, 8. II, 1 sq. III, 2 sq.

§. 604.

§. 604.

Auch die Schwierigkeit, die sich gegen den Begriff der menschlichen Freyheit aus der göttlichen Allwissenheit und Vorsehung erhebt, unternahm Augustin wegzuräumen. Die Allwissenheit Gottes mußte schlechthin vorausgesetzt werden; aber das blosse Vorherwissen Gottes bestimt die Handlungen der Menschen nicht, und hebt also ihre Freyheit nicht auf. Was vorher gewußt wird, erfodert freylich vorhergehende Ursachen; diese Ursachen aber sind die freyen Entschlüße der Menschen; diese weiß Gott vorher, ohne daß sie deshalb minder frey sind. Eine gleich nothwendige Voraussetzung ist für den Augustin die Vorsehung Gottes. Um die Freyheit mit derselben verträglich zu machen, nahm er diese unter die Ursachen der Weltveränderungen auf, so daß sie insofern an sich selbst von der Vorsehung unabhängig wird, und es nur darauf ankomt, ihre wirkliche Existenz, als absolute dynamisch erste Ursache von Weltveränderungen, darzuthun. Augustin begegnete auch manchen Einwürfen gegen die Vorsehung selbst. Warum treffen physische Leiden, Krankheiten, Erdbeben, Krieg, die Tugendhaften nicht minder, als die Lasterhaften, statt daß nach dem Begriffe einer göttlichen Vorsehung das Gegentheil seyn sollte? Warum ist der Lasterhafte oft im Genuße aller Güter des Lebens,

 wäh-

während der Tugendhafte darbt und mit Elende aller Art kämpft? Augustin berief sich auf eine weise Absicht, welche die Gottheit bey dieser Austheilung physischer Güter und Uebel habe; sie vertheile diese auf gleiche Weise unter Gute und Böse, oder begünstige auch wohl die Bösen vorzüglich mit Gütern, und beschwere die Tugendhaften mit Uebeln, weil physische Güter und Uebel nicht wahre Güter und Uebel seyen, die Tugendhaften also auf jene nicht einen zu großen Werth legen, und diese nicht zu ängstlich vermeiden sollten. Es war dieses inzwischen eine Ausflucht, mit der die menschliche Natur, und das in ihr gegründete Bedürfniß und Bestreben nach Glückseligkeit, im Widerspruche liegt. Ein besonderes Verdienst erwarb sich Augustin um sein Zeitalter und die Nachwelt durch die Bekämpfung des Astrologischen Aberglaubens, der sich vom Oriente her so allgemein verbreitet, und selbst in den Alexandrinischen Philosophen seine Apologeten und Beförderer gefunden hatte. Unter seinen Gegengründen sind folgende die merkwürdigsten: Nach der Astrologie ist jedem Menschen sein Schiksal durch die Constellation bestimt, die bey seiner Geburt eintritt. Aber wenn Zwillinge gebohren werden, ist der Unterschied der Zeit der Geburt sehr geringe; wenigstens wurden sie zugleich empfangen. Dennoch haben sie ganz verschiedenes Genie, andere Denkart, ande-

anderen Charakter, und andere Schiksale. Ferner: obgleich die Astrologen eine Vorherbestimmung der Schiksale durch die Gestirne annehmen, suchen sie doch glückliche Tage zu wichtigen Unternehmungen im Leben, z. B. zum Heyrathen, aus; wodurch sie zu verstehen geben, daß diese Wahl jene Vorausbestimmung des Schiksals abändern könne, und sie also sich selbst widersprechen. Endlich werden besondere Tage von den Astrologen gewählt zum Säen, zum Pflanzen, zum Belegen des Viehs, weil die Gestirne hierauf Einfluß hätten; dennoch haben Thiere und Pflanzen in der Natur dieselbe Zeit ihrer Entstehung und ihres Wachsthums; aber sehr verschiedene Schiksale. Die ganze Astrologie beruht demnach auf bloßem Wahne. Der Glauben an die Astrologie komt, wie Augustin richtig bemerkt, daher, daß der Zufall bisweilen mit der Prophezeihung, und zwar sonderbar genug, zusammentrifft; daß wir aber nur auf diejenigen Fälle achten, wo die Prophezeihung erfüllt wurde, hingegen auf die unendlich größere Zahl derer nicht achten, wo die Prophezeihung betrog.

Augustin. de lib. arb. III, 2. De civ. Dei V, 9. De quaest. LXXXIII. Q. 24. De civ. D. I, 8. sq. Ueber die Astrologie S. de Quaest. LXXXIII. Q. 45. De civ. D. V, 4. sq.

§. 605.

während der Tugendhafte darbt und mit Elende aller Art kämpft? Augustin berief sich auf eine weise Absicht, welche die Gottheit bey dieser Austheilung physischer Güter und Uebel habe; sie vertheile diese auf gleiche Weise unter Gute und Böse, oder begünstige auch wohl die Bösen vorzüglich mit Gütern, und beschwere die Tugendhaften mit Uebeln, weil physische Güter und Uebel nicht wahre Güter und Uebel seyen, die Tugendhaften also auf jene nicht einen zu großen Werth legen, und diese nicht zu ängstlich vermeiden sollten. Es war dieses inzwischen eine Ausflucht, mit der die menschliche Natur, und das in ihr gegründete Bedürfniß und Bestreben nach Glückseligkeit, im Widerspruche liegt. Ein besonderes Verdienst erwarb sich Augustin um sein Zeitalter und die Nachwelt durch die Bekämpfung des Astrologischen Aberglaubens, der sich vom Oriente her so allgemein verbreitet, und selbst in den Alexandrinischen Philosophen seine Apologeten und Beförderer gefunden hatte. Unter seinen Gegengründen sind folgende die merkwürdigsten: Nach der Astrologie ist jedem Menschen sein Schiksal durch die Constellation bestimt, die bey seiner Geburt eintritt. Aber wenn Zwillinge gebohren werden, ist der Unterschied der Zeit der Geburt sehr geringe; wenigstens wurden sie zugleich empfangen. Dennoch haben sie ganz verschiedenes Genie, andere Denkart,

ande-

anderen Charakter, und andere Schiksale. Ferner: obgleich die Astrologen eine Vorherbestimmung der Schiksale durch die Gestirne annehmen, suchen sie doch glückliche Tage zu wichtigen Unternehmungen im Leben, z. B. zum Heyrathen, aus; wodurch sie zu verstehen geben, daß diese Wahl jene Vorausbestimmung des Schiksals abändern könne, und sie also sich selbst widersprechen. Endlich werden besondere Tage von den Astrologen gewählt zum Säen, zum Pflanzen, zum Belegen des Viehs, weil die Gestirne hierauf Einfluß hätten; dennoch haben Thiere und Pflanzen in der Natur dieselbe Zeit ihrer Entstehung und ihres Wachsthums; aber sehr verschiedene Schiksale. Die ganze Astrologie beruht demnach auf bloßem Wahne. Der Glauben an die Astrologie komt, wie Augustin richtig bemerkt, daher, daß der Zufall bisweilen mit der Prophezeihung, und zwar sonderbar genug, zusammentrifft; daß wir aber nur auf diejenigen Fälle achten, wo die Prophezeihung erfüllt wurde, hingegen auf die unendlich größere Zahl derer nicht achten, wo die Prophezeihung betrog.

Augustin. de lib. arb. III, 2. De civ. Dei V, 9. De quaest. LXXXIII. Q. 24. De civ. D. I, 8. sq. Ueber die Astrologie S. de Quaest. LXXXIII. Q. 45. De civ. D. V, 4. sq.

§. 605.

§. 605.

Für die Unkörperlichkeit der Seele, die Augustin mit den Alexandrinern behauptete, brachte er mehr neue Beweise vor. Erstlich: Ein Punct, oder eine Linie, ist nichts Körperliches; denn jeder Körper muß drey Abmessungen haben, welche jenen fehlen. Unsere Seele hat aber von jenen unkörperlichen Wesen Begriffe; sie kann also nicht selbst körperlich seyn. So wie dasjenige körperlich ist, was körperliche Wesen wahrnimt, so ist dasjenige unkörperlich, was unkörperliche Wesen denkt. Zweytens: Jeder Eindruck wird von der ganzen Seele empfunden. Die Seele ist also überall ganz, wo sie empfindet. Ferner: die Seele empfindet jeden Eindruck an dem Orte, wo er geschieht, ohne sich dahin zu bewegen. Sie ist also ganz in allen den Orten, wo nur eine Empfindung möglich ist. Ein Körper kann aber nicht zugleich in mehr Orten ganz seyn; er ist nur im ganzen Raume, welchen er einnimt, ganz; aber nicht in den Theilen desselben. Da also die Seele im ganzen Körper ganz, und in jedem Theile desselben ganz ist, so muß sie unkörperlich seyn. Drittens: Die Seele kann sich durch strenge Zurückziehung auf sich selbst vor allen körperlichen Eindrücken verschließen. Sie kann bey ofnen Augen und Ohren nicht sehen und hören,

ren, wenn ſie will. Sie iſt alſo von den körperlichen Organen weſentlich verſchieden, und nicht körperlicher Natur. Viertens: Wir denken und wollen; alſo leben und exiſtiren wir. Zweifelten wir an unſerer Exiſtenz, ſo wäre ſelbſt das Zweifeln ein Beweis, daß wir exiſtirten. Unſere Exiſtenz iſt demnach apodiktiſch gewiß. Hingegen iſt nicht gewiß, ob das denkende Weſen irgend ein elementariſches oder körperliches Princip iſt. Darüber ſind die Meynungen getheilt. Das Körperliche gehört folglich unſerm eigentlichen Weſen gar nicht an; denn, wenn es zu ihm gehörte, würden wir es mit eben der Gewißheit erkennen müſſen, womit wir unſer Denken und Wollen, und unſer Daſeyn überhaupt, erkennen. Die Seele kann demnach nichts Körperliches ſeyn, ſondern ſie iſt weſentlich vom Körper verſchieden. Auguſtin ſtellte nicht bloß die obigen Gründe für die Unkörperlichkeit der Seele auf, ſondern argumentirte auch gegen mehrere Raiſonnements, die von Materialiſten vorgebracht waren. Epikur hatte die Körperlichkeit der Seele daraus geſchloßen, daß ſie zugleich mit dem Körper wachſe. Auguſtin ſchränkt dieſes darauf ein, daß die Seele an Kräften und Vollkommenheiten zunehme, wovon aber das Wachsthum an Ausdehnung keine nothwendige Folge ſey. Die Ausdehnung und Theilbarkeit ſpricht er

der

des Körpers. Daß die Seele besser ist, als der Körper, als die Linie, oder der Punct, begründet nicht die Untheilbarkeit derselben. Daß die Gegenwart der Seele im Körper keine räumliche sey, ist eben so wenig dargethan. Das Gleichniß bewährt sie nicht. Auch die Antworten auf die zuletzt im §. erwähnten materialistischen Zweifel sind unbefriedigend. S. *Augustin.* de quant. anim. 9 sq. Epist. 166. c. 2. De generat. ad litt. VII, 2. De Trinit. X, 10.

§. 606.

Die Natur der Seelenkräfte *selbst* hat Augustin nicht erörtert; zum mindesten kennen wir seine Vorstellungsart davon nicht weiter; aber eine Eintheilung der Seelenkräfte, die er macht, ist merkwürdig. Er nimt sieben Arten der Aeusserung der Seele an, deren eine immer vollkomner, als die andere ist. Die niedrigste bezieht sich auf die Belebung des Körpers, die Erhaltung der Gliedmaaßen in ihrem Zusammenhange, und ihrer gemeinschaftlichen Thätigkeit, die Ernährung, das Wachsthum und die Erhaltung der Form und Schönheit des Körpers. Die andere ist Grund des Empfindungsvermögens, des Instincts, sowohl in der Wahl der Nahrungsmittel, als in Beziehung auf die Fortsetzung des Ge-

Geschlechts. Die dritte ist Grund des Gedächtnißes, des Verstandes, eben dadurch der gesellschaftlichen Cultur, der Erfindung der Sprachen, Künste und Wissenschaften. Die vierte erzeugt die Herschaft der Seele über den Körper, die Unterordnung der körperlichen Bedürfniße unter die höhern Zwecke der Seele, die Beobachtung sittlicher Gebote, und die Enthaltung vom Bösen. Die fünfte zeigt sich in der Behauptung der einmal errungenen Würde, in der Befreyung der Seele von aller Besorgniß, ihre Würde wiederum durch Lasterhaftigkeit zu verlieren; hier wird sich die Seele ihres wahren Adels bewußt. Die sechste ist das Ringen nach der intellectuellen Anschauung, nach dem Wahren und Göttlichen, nach der Reinigkeit des innern Auges. So gelangt endlich die Seele zu dem siebenten und höchsten Grade ihrer Kraftäusserung, zu der Anschauung der Gottheit selbst, und der unmittelbaren Erleuchtung des Verstandes durch sie. In diesem Begriffe von der Erleuchtung des Verstandes durch die Gottheit stimmt denn Augustin ganz mit den Alexandrinischen Philosophen überein.

Augustin. de quantit. anim. 33.

§. 607.

§. 607.

Ausser jener allgemeinen Abtheilung der Seelenäusserungen kommen in den Schriften des Augustin auch einzelne zerstreute Bemerkungen über das Seelenwesen vor, von denen mehrere neu und scharfsinnig sind. Er nahm mit dem Aristoteles ausser den besondern Sinnen noch einen gemeinschaftlichen sich auf jene beziehenden innern Sinn an, durch welchen die Wahrnehmungen jener unterschieden und verglichen werden. Dieser innere Sinn ist beym Menschen das vermittelnde Vermögen zwischen der äußern Sinnlichkeit und der Vernunft. Auch die Thiere haben ihn, denen gleichwohl die Vernunft fehlt. Da er die Quelle aller innern Empfindung ist, so stützt sich auf ihn die Gewißheit der Erkentniß; ein Argument, das Augustin gegen den negativen Dogmatism der Akademiker brauchte, und mit Recht. a) — Weniger kann man einer andern Behauptung desselben beypflichten, daß Gedächtniß auch ohne Bilder der Phantasie statt haben könne, weil es nicht bloß auf zufällig empfundne und vergängliche, sondern auch auf unwandelbare Dinge sich erstrecke. Alles unser Wissen besteht in der Erinnerung. Wir erinnern uns aber auch an Gegenstände der Verstandeswelt, die nach Augustin nicht auf Bildern der Phantasie beruhen können, und deren

Er-

Erinnerung folglich unmöglich seyn würde, wenn das Gedächtniß der Phantasie nothwendig bedürfte. So meynte Augustin würden wir in diesem Falle der Vorstellung der Ewigkeit nicht fähig. Er hatte hier insofern Recht, daß der Act des Verstandes, der die Erkentniß bestimt, von der Phantasie unabhängig ist, und also die Erkentniß der sogenannten Verstandeswelt vorzüglich auf dem Verstande beruht; allein da alle Gegenstände, sofern sie vorstellbar seyn sollen, nothwendig in den innern Sinn aufgenommen werden müssen, und dieses nur mit Hülfe der Phantasie geschehen kann, so ist die Phantasie auch bey der Verstandeserkentniß immer geschäfftig; und jene würde ohne diese unmöglich seyn. Der bloße Denkact des Verstandes ist leer, und die Phantasie muß ihm erst Bedeutung verschaffen. Daher kann auch das Gedächtniß überhaupt der Hülfe der Phantasie nicht entbehren, weil diese die Vorstellungen auf's neue einbilden muß, deren wir uns erinnern sollen. Augustin wurde zu seiner obigen Behauptung dadurch verführt, daß er eine objective Intellectualwelt annahm, die Gegenstand einer reinen Verstandeserkentniß sey. b) — Richtiger war der Saz, daß die Einbildungskraft ohne die Sinnlichkeit, und deren vorhergegangene Aeusserung, als durch welche jener erst der Stoff zugeführt werden muß, den sie nach ihren Gesezen bearbeitet, nicht möglich

 sey.

sey. — c) Augustin nahm auch an, daß die Gegenstände bey ihrer Einwirkung auf die Organe in diesen eine Modification, einen Abdruk erzeugten. Er bewies dieses aus der Nachempfindung, wo, nachdem man eine helle Farbe erblikt, die Vorstellung derselben auch bey verschlossenem Auge und nach verschwundenem äussern Eindrucke zurückbliebe. d) — Eigenthümlich war dem Augustin die Art, wie er die Natur und den Grund der schmerzhaften Empfindungen aus dem Verhältniße der Seele zum Körper erklärte. Die Seele an sich selbst kann nichts von dem Körper leiden, und der Schmerz ist folglich keine Veränderung im Wesen der Seele selbst, die etwa durch einen Eindruck oder eine Afficirung des Körpers, wie man sie auch denken möchte, hervorgebracht würde. Die Seele ist vom Körper specifisch verschieden. Sie ist edler, als dieser; sie beherscht ihn nach ihrem freyen Willen, und der Körper ist ihr als Mittel und Organ untergeordnet. Anstatt von dem Körper zu leiden, ist sie es vielmehr, die ihm Leben gibt, ihn erhält, durch ihn wirkt, und ihn regiert. Aber der Körper bequemt sich nicht immer nach dem Willen der Seele; er sträubt sich gegen ihre Determination, und dadurch wird der Einfluß ihrer thätigen Kraft auf den Körper erschwert und gehindert. Sobald die Seele sich des Widerstrebens des Körpers, und der Hinderung

rung ihrer Einwirkung bewußt wird, hat sie ein Gefühl des Schmerzes, das aber kein wirkliches Leiden der Seele, sondern nur die Wahrnehmung ihrer erschwerten oder gehemmten Thätigkeit ist. Wenn hingegen der Körper sich dem Willen der Seele bequemt, und auch die äußern Eindrücke von der Seele ohne Mühe mit der Thätigkeit des Ganzen in Harmonie gebracht werden können; so entsteht ein angenehmes Gefühl. Die Seele wirkt in allen Gliedern des Körpers, sofern ihre Wirksamkeit nicht erhöht ist, und kein Hinderniß obwaltet, ohne Bewußtseyn; sobald aber äußere Reize ihre Wirksamkeit spannen, oder Hinderniße ihr entgegenstreben, wird sie sich der Veränderungen bewußt, und daraus entspringen die mancherley Arten der Gefühle. — c) Die Thätigkeit der Seele ist auch darin von der Thätigkeit des Körpers verschieden, daß jene keine örtliche Bewegung ist, so wie diese. Daß demungeachtet die Seele den Körper in allen seinen Theilen regieren könne, erläuterte Augustin durch das Beyspiel einer Thürangel, die nach seiner Meynung die Thür durch den Raum bewege, ohne selbst bewegt zu werden. — f) Einen subtilen Seelenkörper, der der Seele zum nächsten Vehikel und Organe (οχημα) diene, wie ihn einige Alexandrinische Philosophen angenommen hatten, statuirte Augustin nicht; weil er weder materiel noch intelligibel seyn sollte, also kein

Gegenstand der äussern Sinne, und nur eine qualitas occulta sey, aus der sich nichts erklären lasse. — g) Daß Augustin die endliche Seele nicht, wie die Alexandriner, aus der Weltseele herleitete, sondern sie von der Gottheit aus dem Nichts geschaffen werden ließ, ist schon oben bemerkt worden. Er glaubte also, daß alle Seelen aus der ersten Seele des Menschen abstammten, wobey er aber das **Wie** nicht erörterte, sondern dieses als einen Satz der Theologie aufstellte. — h) Auch für die Unsterblichkeit der Seele brachte Augustin ein paar neue Beweisgründe vor. **Erstlich:** Es giebt eine Methode des Unterrichts und der Vervollkomnung des Geistes. Diese ist unveränderlich und also ewig gültig. Das Subject, in welchem sie sich befindet, muß selbst ewig und unveränderlich seyn. Nun aber ist die menschliche Seele ein solches Subject; weil sie selbst sich durch Unterricht vervollkomnert. Also ist die Seele unsterblich. Oder; Es sind dem Menschen unerschütterliche Grundsätze des Verstandes, und von ewig gültigem Gebrauche angebohren. So lange überhaupt ein Verstand gedacht wird, kann er möglicherweise nur als derselbe Verstand gedacht werden. Nun kann der Mensch aber solche Grundsätze nicht für den kurzen Gebrauch während dieses Erdenlebens empfangen haben. Die Seele muß also unsterblich seyn. Das Argument beweist nicht,

weil

weil daraus, daß Grundſätze, nach der Natur unſers Verſtandes, ewig gültig ſind, nicht folgt, daß ſie wirklich ewig von dem Subjecte gebraucht werden müſſen. Zweytens: Die Vernunft iſt unveränderlich und von edlerer Natur, als der veränderliche Körper. Der Körper aber iſt Subſtanz, und eine Subſtanz iſt beſſer, als das Nichts. Folglich muß auch die Vernunft Subſtanz ſeyn, und zwar eine unveränderliche und unvergängliche Subſtanz. Die Unbündigkeit dieſer Argumentation fällt in die Augen. i)

a) *Auguſtin.* de lib. arb. II, 3. De Trin. XV, 12. — b) Epiſt. VII, 1. c) Epiſt. VII, 2. d) De Trin. XI, 2. e) De Muſic. VI, 5. — f) De quaeſt. LXXXIII Q. 8. — g) Epiſt. 13. — h) De generat. ad litt. X, 3. — i) De immort. anim. II, 13.

§. 608.

Mit dem Ende des fünften, und in den zunächſt folgenden Jahrhunderten näherten ſich Künſte und Wiſſenſchaften, und unter dieſen insbeſondre die Philoſophie, immer mehr ihrem gänzlichen Verfalle. Hauptſächlich geſchah die-

 ſes

ses in den abendländischen Provinzen des römischen Reiches, Italien nicht ausgeschlossen. Denn in den morgenländischen blieben doch immer: ein gewißer Grad der literarischen Cultur, und mannichfaltige Hülfsmittel derselben übrig; daher auch in der Folge von dort aus das Studium der Wissenschaften im Occidente wieder hergestellt werden konte. Daß Kunst, Literatur, und philosophische Aufklärung nach und nach aus dem Occidente verschwanden, dazu wirkten im Allgemeinen mehrere Ursachen. Eine der vornehmsten und entscheidendsten war die sogenannte Völkerwanderung. Ein Strom barbarischer Nationen ergoß sich nach dem andern aus dem nordöstlichen Europa über die Provinzen des abendländischen Reichs. In den ersten Jahrhunderten nach C. G. behauptete sich dasselbe theils durch Widerstand, für welchen es oft zahlreiche Schaaren aus jenen Völkern selbst besoldete, theils durch erkaufte Friedensverträge, theils dadurch, daß es die gedrängten und andringenden Horden in sein Gebiet aufnahm, und ihnen einen Wohnplatz nachgiebig überließ, den es ihnen durch Gewalt der Waffen nicht verweigern oder entreißen konte. Aber die militärisch despotische Verfassung, die das römische Reich bekommen hatte, wurde in ihrem Innern immer precärer und zerrütteter; eben jene Schaaren roher Söldlinge, deren man zur Vertheidigung des Reichs

be-

bedurfte, wurden die Gebieter über den Thron, und besetzten oder erledigten denselben, wie es ihnen ihre Laune und Habsucht eingaben. Verwüstende Kriege der Heerführer im Innern des Reichs, die sich den Thron, den ihre Heere ihnen zueigneten, streitig machten, waren davon die unvermeidlichen Folgen, und diese hatten wieder die Zerstörung der Künste des Friedens im Geleite. Bald zerfiel der römische Koloß von dieser Seite ganz in sich selbst. Die rohen Völker des Nordens wurden seine Ueberwinder; sie nahmen Gallien, Iberien und Italien ein, setzten sich dort fest, und gründeten mit ihrer Herrschaft auch ihre Unwissenheit. Bey Siegern einer cultivirten Nation, die selbst von dem Werthe der Künste und Wissenschaften keine Begriffe haben, verlieren diese bald auch in dem Urtheile der Ueberwundenen ihren Werth, und werden größtentheils mit der lebenden Nation zu Grabe getragen. Eine zweyte Hauptursache, die den Verfall der Künste und Literatur im Occidente beförderte, selbst dadurch, daß sie den Barbaren die Unterjochung desselben erleichterte, war Constantin's Verlegung der Residenz der Kayser von Rom nach Byzanz. Die Vertheidigung des Occidents wurde durch diese Entfernung der Regenten sehr erschwert und oft unmöglich gemacht. Auch war die Entfernung nicht selten schuld, daß man nicht einmal recht ernstlich darauf bedacht war,

besonders wenn auch das morgenländische Kayserthum von äussern Feinden angegriffen und bedroht, oder auch die innere Verfassung des Reichs überhaupt zerrüttet war. Für die Künste und Wissenschaften im Occidente aber, namentlich in Italien, war jenes Ereigniß höchst verderblich. Eine Menge von Kunstwerken und literarischen Schätzen wurde bey der Veranlassung aus Italien nach der neuen Residenz und den umliegenden Gegenden fortgebracht. Dem Hofe folgten die vornehmsten und reichsten Geschlechter, die bisher zu Rom und in Italien überhaupt ihre Wohnsitze hatten, und mit ihnen Künstler und Gelehrte, die durch sie begünstigt und unterstützt wurden. Eine dritte Hauptursache der einreißenden Barbarey im Occidente war die Verbreitung und Herschaft der christlichen Religion nach ihrem damaligen Charakter, der sich durch Aberglauben, Fanatismus und Intoleranz auszeichnete. Nach einem langwierigen Kampfe mit der heydnischen Philosophie war diese endlich fast ganz unterdrückt worden. Die Geistlichen bemächtigten sich der Gemüther des Volks und der Regenten. Alles Wissenswürdige wurde von ihnen auf ihren Religionsdogmatismus eingeschränkt, und elende Zänkereyen diesen betreffend, die sich unter ihnen selbst erhoben, wurden als wichtige Angelegenheiten des Staats behandelt, um deren willen man oft die drin-

gend-

gendsten öffentlichen Bedürfniße vernachlässigte. Sobald aber der christliche Fanatismus die Herschaft gewonnen hatte, erfoderte es sein Interesse, die freye Vernunftcultur bis auf ihre Wurzel auszurotten, selbst ihren noch übrigen Samen zu ersticken. Es wurden daher von den Geistlichen viele Kunstwerke zerstört, viele Denkmäler des literarischen Alterthums vernichtet, und damit der künftigen Generation die Hülfsmittel entzogen, jene freyere Ausbildung des Geistes wieder zu gewinnen, die ihre Vorfahren sich hatten entreißen lassen. Was etwa von Werken des philosophischen Geistes übrig blieb, nahmen die Geistlichen selbst in ihren Besitz, und es stand dadurch ganz in ihrer Willkühr, das Maaß der öffentlichen Aufklärung zu bestimmen, wie es ihre hierarchischen Zwecke mit sich brachten. Endlich trug denn auch zum Verfalle der Philosophie ihr eigener Character bey. Sie war eines theils zu transscendent geworden, um in das Leben eingeführt werden zu können, und für das größere Publicum Interesse zu haben; anderntheils war sie so mit mystischen Aberglauben durchwebt, daß sie selbst dem christlichen Fanatismus den Weg bahnte, um immer mehr Proselyten zu gewinnen.

§. 609.

§. 609.

Je mehr die erwähnten Umstände die Au-
bildung des Geistes hinderten und erschwerte
desto seltener, aber auch desto rühmlicher u
verdienstlicher ward sie. Sie zeigte sich no
mit hohem Glanze in einem Philosophen It
liens, der dadurch sowohl für sein Zeitalter
als für die nächste Nachwelt sehr wohlthätig g
wesen ist. Dieser Philosoph war Aniciu
Manlius Torquatus Severinus Boethius.
Er wurde zu Rom gebohren um die Mitte de
fünften Jahrhunderts, und empfieng seine wis-
senschaftliche Bildung in Athen, wo er ein
Schüler des Proklus war. Ausser der Alex-
andrinischen Philosophie widmete er auch seine
Studien vorzüglich dem Aristotelischen Syste-
me, namentlich der Aristotelischen Dialektik,
die er auch in der Folge in seinen Schriften be-
arbeitete, und in eine leichtere Uebersicht und
Form zu bringen suchte. Da er nach Rom zu-
rückgekehrt war, erwarben ihm seine Kenntniße
zuerst die Würde eines Senators, und hernach
auch das Consulat, bey dessen Führung er sich
durch seine Beredsamkeit hervorthat. Theo-
dorich, König der Gothen, nachdem er Rom
erobert hatte, lernte ihn schätzen, nahm ihn un-
ter seine Räthe auf, und gab ihm eine der an-
sehnlichsten Bedienungen an seinem Hofe. Er
benutzte dieses Verhältniß zum Besten seiner
über-

derwundenen Landsleute und Mitbürger; wi-
ersetzte sich lebhaft den Bedrückungen und
Plackereyen der Gothischen Stadthalter in den
Provinzen, und vertheidigte den römischen Se-
at, als die Gothen ihn aufheben und vertil-
en wollten. Hierüber wurde er beym Könige
ines geheimen Verständnißes mit dem Kayser
Justin angeklagt; der König ließ ihn, ohne
eine Sache zu untersuchen, in einen Kerker zu
Pavia werfen, und im J. 526 enthaupten.
Der That folgte bey dem Könige die Reue
nach; aber zu spät. Diesem Gefängniße des
Boethius verdanken wir sein Lehr- und Trost-
eiches Werk: de consolatione philosophiae,
as er schrieb, um sich selbst in seinem Unglücke
u beruhigen, und zu stärken. In seinen übri-
gen Werken legte Boethius, wie mehrere sei-
ner Vorgänger, es darauf an, das Platonische
und Aristotelische System zu vereinigen. Er
uchte auch manche Untersuchungen, welche bis
dahin die Philosophen am meisten beschäfftigt
hatten, über den höchsten Gattungsbegriff,
über das Verhältniß des Subjects zu seinen
Accidenzen und Differenzen, über die Möglich-
keit von Dingen ohne alle Qualität, über das
Wesen und die Eigenschaften der Gottheit,
schärfer zu bestimmen, und in ihren Resultaten
zu berichtigen; obwohl ihm seine Bemühungen
nicht so gelangen, daß seine eigenen Resultate
nicht ferner Zweifeln ausgesetzt geblieben wä-
ren.

ren. Auch über die Vorsehung Gottes, über die Freyheit, und den Ursprung des Uebels hat Boethius viel philosophirt. Sein Wunsch, beruhigende und Herz erhebende Trostgründe zu gewinnen, machte ihm diese Speculation nothwendig. Sie lieferte gleichwohl nichts Originales und Unterscheidendes, das nicht schon von den Vorgängern aufgestellt worden wäre. Neben dem Boethius verdienen wenigstens genannt zu werden Cassiodorus, Aeneas aus Gaza, und Dionys der Areopagit, wegen des Einflußes, den ihre an sich unbedeutenden Schriften auf das folgende Zeitalter im Occidente hatten. Der erstere ist Verfasser des Werks de septem disciplinis, das allgemeines Lehrbuch des Mittelalters wurde. Er wurde gebohren in Italien 470, und schwang sich unter dem Könige Odoacer zu einer ansehnlichen Würde empor. In spätern Jahren zog er sich in die Einsamkeit des Klosters Vivarese zurück, wo er für die Literatur lebte, und seine Musse mit der Ausarbeitung seiner Schriften zubrachte. Aeneas aus Gaza lebte ebenfalls gegen das Ende des fünften Jahrhunderts, und war ein Schüler des Alexandrinischen Philosophen Hierokles. Er gieng zum Christenthume über, bestrebte sich die Philosophie mit diesem zu vereinigen, und solche Behauptungen zu widerlegen, die nicht mit ihm verträglich waren. Seine Speculation die

Theo-

Theodicäe betreffend ist am merkwürdigsten. Unter dem Namen des Dionys des Areopagiten ist eine Zahl mystischer Schriften vorhanden im Geiste der Alexandrinischen Philosophie, deren Zeitalter zwar ungewiß ist, aber wahrscheinlich in das fünfte Jahrhundert gehört. Diese Schriften haben entscheidenden Einfluß auf die Philosophie des Mittelalters gehabt.

S. *Brucker.* hist. crit. philos. T. III. p. 507. 524 sq. Vergl. Tiedemann's Geist der speculat. Phil. B. III. S. 551. ff.

Ende
des vierten Theiles.



